BINDERS
WATERMOUTH

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/traitedelavieint0000andr

TRAITÉ

DE

LA VIE INTÉRIEURE

A LA MÊME LIBRAIRIE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Vie de la Révérende Mère Térèse-Dominique Farré, fondatrice et première Supérieure générale des religieuses Dominicaines de la Congrégation du très Saint et Immaculé Cœur de Marie de Bourg (Ain) ; 2 volumes in-8° écu. — 8 fr.

Réponses canoniques et pratiques sur le gouvernement et les principaux devoirs des religieuses à vœux simples. — 2 vol. in-12 : XX-522 et 416 pages. — 6 fr.

Quelques Réponses touchant les devoirs de l'obéissance envers le Décret apostolique du 17 décembre 1890, sur l'ouverture de conscience, les confessions et les communions dans les Communautés ; 1 volume in-12, de 96 pages. — 60 cent.

Catéchisme de la vie chrétienne, intérieure et religieuse, courtes réponses doctrinales et pratiques. 1 vol. in-18. — 80 cent.

Courte Méthode pour faire l'oraison mentale, par le Révérendissime Père Nicolas Ridolfi, Maître-Général des Frères-Prêcheurs, traduite par le R. P. Fr. Etienne Meney, du même Ordre ; nouvelle édition, retouchée et annotée par le R. P. Fr. André-Marie Meynard, du même Ordre. Un vol. in-32 broché, 50 cent. ; reliure toile, 75 cent.

CLERMONT-FERRAND. — IMP. BELLET.

TRAITÉ

DE

LA VIE INTÉRIEURE

PETITE SOMME

DE

THÉOLOGIE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

D'APRÈS L'ESPRIT ET LES PRINCIPES

DE SAINT THOMAS D'AQUIN

PAR

Le R. P. Fr. André-Marie MEYNARD, des Frères-Prêcheurs

Première Partie

THÉOLOGIE ASCÉTIQUE

TROISIÈME ÉDITION, REVUE ET CORRIGÉE

Property of
ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY
Please return to
Graduate Theological
Union Library

CLERMONT-FERRAND
LIBRAIRIE CATHOLIQUE
Louis BELLET, Editeur, avenue Carnot, 4.
PARIS
Charles AMAT, Libraire, rue Cassette, 11.
1899

X-49-73, 205-8, 210-243, 28, 29, 44

APPROBATION

Nous, soussignés, après avoir examiné, par ordre des Supérieurs, un livre intitulé : *Traité de la vie intérieure, Petite Somme de Théologie ascétique et mystique*, par le R. P. André-Marie Meynard, déclarons, — autant du moins que nous avons pu arrêter un jugement en des matières si profondes et si complexes, — que ce livre mérite l'impression.

Le plan logique de l'auteur, l'ordre et le choix des citations, la forme simple et populaire par demandes et par réponses, font, à notre avis, de ce nouveau Traité de Théologie ascétique et mystique selon la doctrine de saint Thomas, une œuvre grandement utile.

Nous félicitons l'auteur d'avoir, par un travail considérable et des recherches consciencieuses, créé cette *Somme* où se trouvent assemblés, avec une rare profusion, les éléments de la science la plus élevée de toutes et la mieux faite pour captiver l'intelligence et le cœur.

Fait à Lyon, le 20 février 1884.

Fr. François BALME,
des Frères-Prêcheurs,
Lecteur en S. Théologie.

Fr. Marie-Luc MARQUET,
des Frères Prêcheurs,
Lecteur en S. Théologie.

Imprimatur :
Rijckholt, 19 mars 1897,
Fête de saint Joseph, patron de la vie intérieure,
Fr. Joseph-Ambr. LABORÉ,
Prov. des Frères-Prêcheurs.

Imprimatur :
Claromonti, die 28 martii 1897.
† PETRUS-MARIA,
Episcopus Claromontensis.

Ac: 3641

PRÉFACE

Les livres de spiritualité ne manquent pas : on peut même dire qu'ils surabondent, et que, dans leur variété de sujets et de formes, ils laissent généralement peu à désirer. Nous avons cru néanmoins pouvoir être utile en publiant cet ouvrage, composé avec la seule ambition d'être, dans la mesure de nos forces, un fidèle écho de la doctrine de saint Thomas.

Ce travail est divisé en deux parties. La première traite de la *Théologie ascétique*, la seconde de la *Théologie mystique*. Plusieurs auteurs, surtout parmi les anciens, n'ont pas adopté cette division ; sous le nom de *Théologie mystique* ils ont compris l'ensemble des actes et des phénomènes de la vie intérieure ; leur unique division consistait, en général, dans les trois vies purgative, illuminative et unitive. Nous n'avons pas suivi cette marche. Faire deux parties distinctes, et cependant susceptibles d'être complétées l'une par l'autre, nous a paru plus conforme à la nature du sujet et incomparablement plus utile au point de vue pratique. Des renvois nombreux dans le texte, des sommaires détaillés

en tête de chaque chapitre, et des tables alphabétiques à la fin de chaque volume, serviront à grouper les matières et à faciliter les recherches.

La *Théologie ascétique*, réservée à notre première partie, enseigne comment une âme parvient à la perfection chrétienne et à l'union à Dieu, avec le secours ordinaire de la grâce. Dans ce cadre très vaste et vraiment universel, nous faisons entrer les trois vies purgative, illuminative et unitive; non pas que nous traitions explicitement et en détail dans chacune de ces trois subdivisions de tout ce qu'on rapporte ordinairement à ce sujet, mais au moyen d'indications précises nous complétons le plan traditionnel. La subdivision que nous adoptons dans cette première partie est fondée sur un passage de saint Thomas, qui voit dans la vie spirituelle un mouvement, où se remarquent un point de départ, un acheminement vers le but, et enfin un terme, séjour de repos (1). Nous exprimons ainsi ces trois phases de la vie intérieure : *Eloignement des obstacles, — Progrès de l'âme. — Union de l'âme à Dieu.* — C'est, on le voit, en d'autres termes, le cadre ordinaire des trois vies purgative, illuminative et unitive.

La *Théologie mystique* proprement dite (2), objet de notre seconde partie, comprend les actes et les phénomènes extraordinaires de la vie intérieure. L'âme, pré-

(1) Saint Thomas (2. 2. q. 24, a. 9), après avoir expliqué les trois états de ceux qui commencent, qui avancent, et qui arrivent au terme de la perfection, s'exprime ainsi : Sicut etiam videmus in motu corporali, quod primum est recessus a termino ; secundum autem est appropinquatio ad alium terminum ; tertium est quies in termino.

(2) La Théologie mystique, considérée dans le sens que nous lui donnons ici, est une science. La Théologie mystique se prend aussi quelquefois pour une *habitude surnaturelle*, un don du Saint-Esprit qui conduit l'âme dans une voie particulière et lui fait produire des actes mystiques. Sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, et beaucoup d'autres, appellent *Théologie mystique* l'acte le plus parfait et le plus sublime de la contemplation, qui est un effet du don de sagesse.

venue de grâces spéciales et purement gratuites, purifiée par les épreuves passives, arrive non seulement au terme de la perfection chrétienne, qui consiste dans l'union intime avec Dieu, mais elle participe dans une large mesure à l'union *fruitive* (I. 278-283), et reçoit le don de la contemplation extraordinaire. Ici, c'est par une voie exceptionnelle que la vie intérieure se développe, quand la fidélité à la grâce vient favoriser les desseins de Dieu. La Théologie mystique complète la Théologie ascétique (1). En effet, les actes et les phénomènes dont il est parlé dans la Théologie mystique, peuvent se manifester, si tel est le bon plaisir de Dieu, à tous les degrés de la vie intérieure, même dans les vies purgative et illuminative. Cependant, il faut le reconnaître, la plupart des faveurs célestes extraordinaires sont l'apanage de la vie unitive dans son épanouissement le plus complet.

Notre but, nous l'avons dit, est de suivre fidèlement la doctrine de saint Thomas. C'est, croyons-nous, correspondre aux besoins des âmes aussi bien qu'aux intentions de l'Eglise qui nous invite, par la voix du glorieux Pontife Léon XIII, à nous conformer *à l'esprit et aux principes* du Docteur angélique. Du reste, saint Thomas occupe un rang tout à fait exceptionnel dans la Théologie mystique ; il possède à un degré éminent les trois qualités essentielles d'un maître parfait dans la vie spirituelle : la vertu, l'expérience et la science. — Nul ne peut douter de sa sainteté : « L'intégrité de la vie, dit Léon XIII, s'unit en lui à la splendeur des hautes vertus (2). » — Quant à son expérience des

(1) On peut dire, dans un certain sens, que la Théologie mystique est la partie la plus sublime de la Théologie ascétique ; cette dernière renferme tout l'ensemble des principes de la vie intérieure. Cependant, pour nous conformer à l'usage, nous maintenons la distinction que nous avons établie entre la Théologie mystique et la Théologie ascétique.

(2) Léon XIII en donnant saint Thomas pour patron aux Univer-

choses spirituelles, c'est à peine si nous trouverons un saint qui lui soit comparable dans l'exercice de la contemplation et dans la communication des faveurs célestes les plus signalées. — Enfin, la science mystique de saint Thomas est si étendue, qu'on peut dire qu'il n'y a aucune question de la vie intérieure qu'il n'ait expliquée dans ses ouvrages. Il n'a pas réuni, il est vrai, dans un seul traité, tous les principes de la vie spirituelle : « Mais, dit un auteur fort compétent, si l'on ramassait dans un volume ce qui se trouve répandu dans ses écrits touchant la Théologie mystique, ce livre serait le plus exact et le plus solide de tous ceux qui en ont traité. N'est-ce pas de cette source inépuisable que les mystiques qui l'ont suivi ont tiré tout ce qu'ils ont dit de solide en cette matière (1). »

Telle a été notre manière de procéder, autant du moins que nous en avons été capable. Nous nous sommes efforcé de réunir, le plus brièvement possible, les trésors renfermés dans les différents écrits de saint Thomas et de ses commentateurs les plus autorisés. Notre rôle était tracé d'avance. Nous ne pouvions être qu'un disciple à l'école des Saints et des Docteurs. Car, avec bien plus de raison qu'un vénérable religieux du XVIIe siècle, « j'advoue franchement qu'en cette œuvre il y a peu du mien, et que la plus part est d'emprumpt : aussi je n'oserois pas avancer chose aucune de moy en une matière si relevée, et particulièrement pour mon inexpérience en icelle. »

sités, s'exprime ainsi : Eminere inter omnes sanctum Thomam, quem in variis scientiarum studiis, tanquam exemplar, catholici homines intueantur. Et sane præclara lumina animi et ingenii... in eo sunt omnia : doctrina uberrima, incorrupta, apte disposita ; obsequium fidei et cum veritatibus divinitus traditis mira consensio ; integritas vitæ cum splendore virtutum maximarum. — *De S. Th. Aqu. Patrono.* 4 Aug. 1880.

(1) *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation.* T. 1, P. 2, dis. 1, a. 1, § 3, par le P. Honoré de Sainte-Marie, carme déchaussé. Paris. 1708.

La *Théologie mystique de saint Thomas*, éditée à Barcelone, en 1662, par le père Thomas de Vallgornera, des Frères-Prêcheurs, nous a souvent servi de guide (1). L'école mystique dominicaine, représentée par saint Vincent Ferrier, le bienheureux Henri Suso, sainte Catherine de Sienne, Tauler, le vénérable Louis de Grenade, le vénérable Barthélemy des Martyrs, Massoulié, et plusieurs autres, nous a donné une interprétation très exacte du Docteur angélique.

Nous citerons aussi le plus souvent possible Denys-le-Chartreux, considéré à juste titre comme un des meilleurs interprètes de la doctrine de saint Thomas dans presque toutes les questions de la vie intérieure ; à chaque instant, ce grand contemplatif fait des emprunts au Docteur angélique, et ne s'avance jamais dans la voie suave de la Théologie mystique sans s'être appuyé sur le fondement solide de la scolastique.

La pieuse et savante école du Carmel nous a également fourni des matériaux très précieux et qui sont

(1) L'*Année dominicaine*, 15 sept. 1675, *ex man.* R. P. Souëges, s'exprime ainsi : « A Sarragosse, au couvent de S. Dominique, le V. P. Thomas de Vallgornera laissa pendant sa vie l'exemple parfait de la retraite et de l'humilité religieuse. Il demeura vingt ans presque toujours enfermé dans sa cellule, ne s'occupant qu'à la contemplation et à la lecture des œuvres de S. Thomas. Il devint un parfait théologien dans la mystique, dont il a fait part au prochain par l'effusion de son zèle. Il avait été élu deux fois provincial de sa province d'Aragon, il refusa autant de fois. Mais enfin à la troisième, il fallut accepter la charge... Il accomplit tous les devoirs d'un vigilant pasteur... » — Nous lisons dans les *Scriptores Ord. Præd.* de Quétif et Echard, T. II, p. 604 : F. Thomas de Vallgornera, catalanus, conventus Barcinonensis alumnus, vir doctrina et pietate clarus, ac inter ævi sui primi nominis theologus celebratus, magisterii laurea decoratus fuit... Ediderat opus eruditum procul dubio, juxtaque et pium, styloque pro rei materia satis facili et accommodo, scholasticæque theologiæ barbarie quantum licuit immuni, cui titulus : *Myst. theol. D. Th.*, etc. — Hurter, S. J. *Nomenc. lit. rec. theol. cath.* 1871-79, parle en ces termes de la *Théologie mystique* du P. Thomas de Vallgornera : Rara, erudita, stylo satis facili, accommodo nitidoque conscripta.

au plus haut degré la fidèle expression *de l'esprit et des principes* de saint Thomas. Qu'on lise la magnifique dédicace à sainte Thérèse du *Clypeus theologiæ thomisticæ* de Gonet, on trouvera le témoignage incontestable et authentique de ce fait, à savoir : que les nombreux auteurs mystiques du Carmel ont interprété avec un soin jaloux la doctrine de saint Thomas (1). D'ailleurs, il suffit de consulter l'histoire du Carmel réformé pour rester convaincu de l'importance capitale des écrits des disciples de sainte Thérèse au point de vue mystique : c'est une phalange serrée et non interrompue d'écrivains savants et pieux qui nous apparaît du XVIe au XVIIIe siècle. L'école du Carmel est certainement un des plus grands foyers de la vie intérieure de cette époque, d'ailleurs si féconde en auteurs ascétiques. Or, il est sûr que c'est en s'attachant inviolablement *à l'esprit et aux principes* de saint Thomas que cette école s'est formée et maintenue à un si haut degré de perfection et d'exactitude théologique (2). Ce fait nous a paru devoir être signalé, car il nous montre saint Thomas et sainte Thérèse animés du même esprit (II. 197).

Goërres lui-même, malgré son penchant aux explications naturelles dans les phénomènes mystiques, ne peut s'empêcher de rendre hommage à saint Thomas :

(1) La dédicace du *Clypeus theol. thom.* de Gonet, après avoir parlé de la divine sagesse de sainte Thérèse et des principaux auteurs mystiques du Carmel, s'exprime ainsi : Non dubito hæc clarissima Carmelitarum discalceatorum instituti lumina inter nostræ scholæ ornamenta reponere... Et sane si Theologiæ mysticæ tractatio intacta fuit, Carmelitis discalceatis relinquebatur, quos expectasse videbatur, ut tantorum virorum ore divum Thomam Mysticam Theologiam edocentem audiremus...

(2) Graveson. S. O. Præd. *Hist. eccl.* Sæc. XVII. Col. 5. Litt. M. (*Ordo carm.*) : Mysticæ S. Thomæ Aquinatis Theologiæ tractationem... Carmelitæ discalceati... perdoctis libris ita illustrarunt, ut tantorum virorum ore nunc S. Thomam, Theologiam mysticam edocentem, audiamus, nihilque, post tot luculentissima horumce illustrium scriptorum opera, de Theologia mystica scribendum superesse videatur.

« Tous ses écrits, dit-il, renferment, sous une logique exacte et rigoureuse, une mystique gracieuse et profonde à la fois : aussi, peut-on le considérer comme l'expression complète de la science de ce temps (1). » Goërres ne dit pas assez. Saint Thomas n'est pas seulement l'expression de la science mystique du XIIIe siècle ; il nous apparaît comme le centre de toute la tradition en cette matière. D'un côté, avec saint Thomas, nous remontons par Richard de Saint-Victor et les Pères de l'Église, jusqu'à saint Denys et aux Apôtres ; de l'autre, nous descendons avec lui jusqu'aux grands auteurs mystiques des derniers siècles, qui suivent avec une fidélité inviolable la doctrine de l'Ange de l'École (I. 24).

Il y a surtout un point qui attire notre attention. Saint Thomas passe pour le meilleur interprète de l'Aréopagite. Non seulement il le cite et l'explique à chaque instant dans ses ouvrages, mais il le commente *ex-professo* dans son livre des *Noms divins* (2), et l'aurait sans doute commenté dans toutes ses œuvres, si le bienheureux Albert-le-Grand, son maître, ne l'avait dispensé de ce labeur par un travail admirable et vraiment complet, surtout au point de vue scolastique (3). Le Père Cortasse, de la Compagnie de Jésus, dans ses notes sur saint Denys, fait une réflexion très juste et très profonde : « Une chose, dit-il, qui augmentera l'idée qu'on a du mérite de saint Thomas, si un tel homme peut croître en mérite dans l'estime de ses lecteurs, c'est que saint Thomas n'ayant pas assez de connaissance de la langue grecque, et ayant fait son commen-

(1) Goërres. *Mystique divine.* L. I, C. 8.

(2) On prête aussi quelquefois à saint Thomas un commentaire sur la *Hiérarchie céleste.* Les Bollandistes ont dit que le manuscrit existait à Naples, au couvent de S. Dominique. Cf. Touron. *Vie de saint Thomas.*

(3) B. Alberti Magni. *Opera omnia.* T. XIII.

taire sur une traduction tout à fait littérale, il a saisi, *par un goût de théologie éminent*, dans les expressions ambiguës, et qui, grecques dans le fond, n'avaient que la terminaison latine, il a, dis-je, saisi le vrai sens de l'original. Comme il avait l'esprit nourri dans le vrai, porté au grand, un discernement exquis lui faisait découvrir dans les mots susceptibles de plusieurs sens, le sens qui par son élévation revenait le plus à son génie, et qui par lui-même se trouvait plus conforme au caractère d'esprit de saint Denys (1). » Saint Denys et saint Thomas sont donc frères par la pensée ; cela n'a rien d'étonnant, puisqu'ils ont l'un et l'autre le même Maître, Jésus-Christ, et que le Saint-Esprit les dirige tous deux par le don de sagesse dans le même courant traditionnel.

On comprendra facilement à quelle classe de lecteurs nous nous adressons. Notre première partie, la *Théologie ascétique*, convient généralement, croyons-nous, à toutes les âmes qui s'occupent sérieusement de leur perfection ; la seconde partie, la *Théologie mystique*, s'adresse plus particulièrement aux âmes avancées dans les voies spirituelles, ou bien encore à ceux qui les dirigent. Au reste, il ne faut pas oublier que les livres de spiritualité ne sont pas communément propres à toutes sortes de personnes, et que ceux-mêmes à qui ils peuvent être utiles y trouvent quelquefois des passages obscurs et d'une pratique difficile. C'est surtout alors qu'on doit se laisser conduire par l'avis d'un sage directeur, si l'on veut éviter les écueils et les indiscrétions d'une fausse piété (1. 19).

(1) *Traité des Noms divins, ouvrage de S. Denys, avec des notes*, par le P. Pierre-Joseph Cortasse, S. J. Préface, Lyon, 1739. — Nous n'avons pas à rechercher ici jusqu'à quel degré de perfection saint Thomas connaissait la langue grecque ; le P. Cortasse du reste, dans le texte cité, ne refuse pas au Docteur angélique une certaine connaissance de cette langue.

La forme que nous avons adoptée est la plus simple de toutes : nous procédons par demandes et réponses (1). Nous y gagnerons certainement en clarté et en précision, ce qui facilitera à plusieurs l'intelligence des choses de la spiritualité, et en rendra par le fait même la pratique plus aisée.

Puisse cet ouvrage remplir le but que nous nous sommes proposé : être utile aux âmes intérieures, par l'exposition *de l'esprit et des principes* de l'angélique docteur saint Thomas !

(1) Inutile de rappeler ici les ouvrages nombreux et bien connus qui procèdent par demandes et réponses, et qui sont considérés, à juste titre, comme de bons manuels de spiritualité. On retrouve quelquefois dans les plus grands mystiques l'usage de cette méthode. Cf. Joan. a Jesu-Maria. *Primus tractatus de religionis nostræ instituto.* — Les encouragements que nous avons reçus nous-même au sujet de cette méthode, adoptée dans nos *Réponses canoniques et pratiques,* nous ont déterminé à nous en servir de nouveau.

NOMS DES AUTEURS CITÉS DANS CET OUVRAGE

Les auteurs plus fréquemment cités sont en gros caractères.

SOUVERAINS PONTIFES

Benoît XIV.
Grégoire-le-Grand (St).
Léon XIII.
Urbain VIII.

AUTEURS DOMINICAINS

Albert-le-Grand (Bx).
Antonin (St).
Bannès (Dominique).
Barthélemy des Martyrs (Vén.).
Billecocq (Jean-François).
Cajetan (cardinal).
Cano (Melchior).
Capponi de Porretta (Séraphin).
CATHERINE DE SIENNE (Ste).
Chardon (Louis).
Coëffeteau (Nicolas).
Contenson (Vincent).
Dassier (Lazare).
Gonet (Jean-Baptiste).
Gotti (cardinal).
Goudin (Antoine).
Gravèson (Ign.-Hyac.-Aimé).
Guérinois (Jacques-Casimir).
Humbert de Romans (Bx).
Javelli (Chrysostôme).
Jean de St-Thomas.
LOUIS DE GRENADE (Vén.).
MASSOULIÉ (Antonin).
Michaëlis (Sébastien).
Morell (Julienne).
Piny (Alexandre).
Prieras ou de Priero (Silvestre), *alias* Mozolino.
Quétif et Echard.
Raynier de Pise.
Suso (Bx Henri).
Souëges (Thomas).
TAULER (Jean).
THOMAS D'AQUIN (St).
VIGUIER (Jean).
Vincente (Jean), *Asturicensis*.
Vincent Ferrier (St).
VALLGORNERA (Thomas de)
Zigliara (cardinal).

AUTEURS CARMES

Chéron (Jean).
Honoré de Sainte-Marie.
JEAN DE LA CROIX (St).
Jean de Jésus-Marie.
Léon de St-Jean.
Martial de St-Jean-Baptiste.
Nicolas de Jésus-Marie.
Philippe de la SS. Trinité.
THÉRÈSE (Ste).
Thomas de Jésus.

Abulensis (Alphonse Tostat).
Alcuin.
Alphonse de Liguori (St).
Alvarez de Paz, S. J.
Angèle de Foligno (Bse).
Aristote.
Athanase (St).
Augustin (St).
Bernard (St).
Boëce.
Bona (cardinal).
Bonaventure (St).
Bontemps (Gaudence), capucin.
Bossuet.
Bouix, S. J.
Brancati (Laurent), cardinal de Laurea.
Cassien.
Cortasse, S. J.
DENYS L'ARÉOPAGITE (St).
DENYS-LE-CHARTREUX.
Ezquerra, Joseph-Lopez.
François de Sales (St).
Gerson.
Goërres.
Hugues de St-Victor.
Hurter, S. J.
Jean Damascène (St).
Jérôme (St).
Laurent Justinien (St).
Le Masson (dom), chartreux.
Lessius, S. J.
Louis de Blois (Vén.).
Pallavicini (card.).
Paul de la Croix (St).
Pierre de Poitiers, capucin.
Richard de St-Victor.
Rigoleuc, S. J.
Rusbrock (Jean).
Scaramelli, S. J.
Schram, bénédictin.
Sedlmayr, bénédictin.
Simon de Bourg-en-Br., capucin
Suarez, S. J.
Surin, S. J.
Spert (Jérôme), chartreux.
Sylvius.

PREMIÈRE PARTIE

THÉOLOGIE ASCÉTIQUE

TRAITÉ

DE

LA VIE INTÉRIEURE

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

I. — *La vie chrétienne et l'ordre surnaturel, ce que c'est*, 1. — *Jésus-Christ, fondement de la vie surnaturelle*, 2. — *Le Saint-Esprit, souverain moteur de la vie surnaturelle*, 3. — *La vie intérieure, ce que c'est*, 4. — *Différents degrés de la vie intérieure*, 5 : *vie purgative*, 6, *illuminative*, 7, *unitive*, 8.
II. — *Nécessité d'un directeur spirituel dans la vie intérieure*, 9, *à tous les degrés*, 10. — *En quoi consiste l'office du directeur*, 11. — *Importance du choix d'un bon directeur*, 12. — *Ce qu'il faut faire quand on manque de directeur*, 13. — *Conduite qu'il faut tenir à l'égard de son directeur*, 14 : *ouverture*, 15 ; *obéissance*, 16. — *Changement de directeur*, 17. — *Pourquoi l'on souffre du côté de son directeur*, 18.
III. — *Utilité des ouvrages de piété*, 19. — *Ce qu'il faut penser des termes particuliers employés par les auteurs mystiques*, 20. — *Quels sont les meilleurs auteurs mystiques*, 21. — *Respect qu'il faut avoir pour les auteurs scholastiques*, 22. — *Que faut-il penser de l'autorité des auteurs mystiques*, 23. — *Les principes de la vie intérieure reposent-ils sur un fondement traditionnel*, 24.

I

1. D. Qu'est-ce que la vie chrétienne ?

R. C'est la vie surnaturelle et divine d'une âme renouvelée en Jésus-Christ (I. 2) et façonnée par l'Esprit Saint. La vie chrétienne est appelée surnaturelle et divine parce qu'elle est par la grâce sanctifiante et les

habitudes infuses une participation et une imitation de la vie divine en elle-même (I. 274), et qu'elle a Dieu pour principe, pour moyen et pour fin. Dieu en est le principe, car il est l'auteur de tout don parfait ; il en est la fin, puisque nous allons à Dieu comme à notre centre et au terme de notre félicité; Dieu en est aussi le moyen, en tant qu'il nous conduit à ce terme bienheureux par un acte divin proportionné qui est notre prédestination dans l'éternité, et notre justification et notre sanctification dans le temps.

Avant d'entrer plus avant dans notre sujet, nous croyons devoir donner un résumé de l'ordre surnaturel : ce sera comme un tableau synoptique où viendront se rattacher toutes les matières que nous avons à traiter.

Parlons d'abord de la cause primordiale du surnaturel. Dieu nous a aimés de toute éternité : son amour est son premier don et ce même amour est ensuite le principe de tous les autres dons.

Le don, dit saint Thomas, après Aristote, est une donation sans retour, gratuite et libérale. Or, c'est l'amour qui rend la donation gratuite et libérale ; car c'est l'amour qui nous porte à vouloir du bien sans rémunération. De telle sorte, ajoute notre saint Docteur, que l'amour est le premier don qu'on puisse faire à quelqu'un, et la cause de tous les autres. Mais quel peut être cet amour que Dieu nous porte et qui est son premier don ? C'est le Saint-Esprit qui seul entre les personnes divines procède par voie de volonté et d'amour comme le terme bienheureux de cet amour infini par lequel le Père et le Fils s'entr'aiment, et nous avec eux ; il ne peut, en effet, y avoir en Dieu que ce seul amour immense qui s'étend à tous les objets aimables, en Dieu et hors de Dieu. D'où il faut conclure que comme le Père et le Fils s'aiment mutuellement par le Saint-Esprit, terme de leur amour, ils nous aiment aussi par

le même Saint-Esprit. Il est vrai que le Saint-Esprit ne laisserait pas d'être produit, si cet amour personnel du Père et du Fils ne s'étendait pas jusqu'à nous; néanmoins, supposé que Dieu veuille nous aimer, il faut nécessairement qu'il nous aime par ce même amour. Le Saint-Esprit est donc l'amour par lequel le Père et le Fils nous aiment avec eux, et nous veulent faire du bien, et nous en font effectivement. A ce titre, on peut dire que le Saint-Esprit est d'une manière ineffable le premier don que Dieu nous fait : *Donum Dei altissimi*, « Don du Très-Haut. » Ce nom lui est propre et personnel comme celui d'amour, il lui appartient en vertu de sa procession (1).

Oui, avant que nous fussions au monde, le Saint-Esprit était déjà notre don, don infiniment précieux que

(1) D. Th. 1 p. q. 38, a. 2, c : Dicendum quod *donum* secundum quod personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritus sancti. Ad cujus evidentiam sciendum est quod *donum* proprie est *datio irredibilis*, secundum Philosophum, id est, quod non datur intentione retributionis, et sic importat *gratuitam donationem*. Ratio autem gratuitæ donationis est amor; ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum; unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cum Spiritus sanctus procedat ut amor, procedit in ratione primi doni. — Et *ibidem*, q. 37, a. 2, c : Pater et Filius dicuntur *diligentes Spiritu sancto*, et se et nos. — *Ibid.* ad. 3 : Dicendum quod Pater non solum Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu sancto, quia (ut dictum est) *diligere*, prout notionaliter sumitur, non solum importat productionem divinæ personæ, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde, sicut Pater « dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, » in quantum Verbum genitum sufficienter repræsentat Patrem et omnem creaturam; ita « diligit se et omnem creaturam Spiritu sancto, » in quantum Spiritus sanctus procedit ut amor bonitatis primæ secundum quam Pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet quod respectus importatur ad creaturam, et in Verbo et in amore procedente quasi secundario; in quantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam. — *Ibid.* q. 38, a. 1. ad 4 : Nec per hoc quod importatur respectus ad creaturam, oportet quod sit essentiale, sed quod essentiale in suo intellectu includat, sicut essentia includitur in intellectu personæ.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Dieu nous a préparé de toute éternité, pour nous le conférer dans le temps. Pour qu'une chose porte le titre de don, il n'est pas nécessaire qu'elle soit réellement donnée, il suffit que le donateur en puisse disposer en faveur de quelqu'un en temps et lieu. Il en est ainsi du Saint-Esprit : l'amour a devancé le don, et cet amour est à proprement parler un don ineffable (1). Pensée de foi bien capable d'exciter notre admiration, notre amour et notre reconnaissance.

Nous ferons ici une observation importante, qu'on voudra bien ne point oublier. Toutes les opérations extérieures de la sainte Trinité sont communes aux trois personnes divines ; plusieurs, néanmoins, sont attribuées plus particulièrement *par appropriation* au Saint-Esprit, pour nous faire comprendre qu'elles viennent de l'amour immense de Dieu envers nous. L'Esprit-Saint, en effet, nous l'avons dit, procède par voie de volonté et d'amour ; c'est ce qui explique pourquoi on lui attribue spécialement les effets de l'amour infini de Dieu pour nous ; c'est encore pour cela que le Saint-Esprit est appelé don, mot qui s'applique à ce qui est donné libéralement, gratuitement, et sans espérance d'aucune récompense (2).

(1) D. Th. 1 p. q. 38, a. 1, ad 4 : Dicendum quod *donum* non dicitur ex eo quod actu datur ; sed in quantum habet aptitudinem ut possit dari. Unde ab æterno divina persona dicitur *donum*, licet ex tempore detur.

Alcuin. *Opusc. dogm.* Op. I. de fide. L. 2, C. 20. *Patr. Migne.* T. CI, col. 36. Donum, id est, Spiritus sanctus, non ex tempore sed ab æternitate procedit, sed quia sic procedebat ut esset donabile, jam donum erat, et antequam esset cui daretur. Aliter enim intelligitur cum dicitur donum, aliter cum dicitur donatum... Hoc itaque donum Dei occultum fuit ab æterno in Patre et Filio ; manifestum opportuno tempore, dum essent quibus manifestari deberet.

(2) *Catech. Conc. Trid.* c. 9, § 3 : Quamvis enim sanctissimæ Trinitatis opera quæ extrinsecus fiunt, tribus personis communia sint, ex eis tamen multa Spiritui sancto propria tribuuntur, ut intelligamus illa in nos a Dei immensa charitate proficisci ; nam cum Spiritus sanctus a divina voluntate, veluti amore inflammata, procedat,

Entrons maintenant dans quelques développements qui nous feront voir par quelle voie admirable l'amour divin nous couvre de ses bienfaits.

Le Saint-Esprit, comme don, d'après ce que nous avons dit, peut être considéré de deux manières : premièrement, en tant qu'il nous prépare les autres dons divins; secondement, en temps qu'il nous est conféré actuellement.

Et d'abord, le Saint-Esprit, amour éternel du Père et du Fils, trouve dans la création un premier moyen de satisfaire l'inclination qui le porte à se communiquer au dehors; mais les dons naturels, tout excellents qu'ils puissent être, sont loin d'épuiser la source infinie de la divine Bonté. C'est pourquoi, outre le motif déterminant de l'Incarnation qui est, d'après l'école de saint Thomas, de réparer le malheur d'une première faute (1), on peut dire que le Saint-Esprit demande au Père de donner son Fils au monde, afin que par ce don divin il ait un moyen de contenter son besoin infini d'aimer et de se donner (2). C'est donc au Saint-Esprit que nous som-

perspici potest eos effectus, qui proprie ad Spiritum sanctum referuntur, a summo erga nos Dei amore oriri. Quare ex eo consequitur ut Spiritus sanctus *donum* appelletur : nam *doni* vocabulo significatur id quod benigne et gratuito, nulla spe remunerationis proposita, donatur. Ac proinde quæcunque bona et beneficia a Deo in nos collata sunt... ea nobis Spiritus sancti concessu et munere data esse pio et grato animo agnoscere debemus.

(1) D. Th. 3 p. q. 1, a. 3, c : Cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum; ita quod peccato non existente, incarnatio non fuisset.

(2) Saint Thomas, après avoir montré la principale cause de l'Incarnation qui est de réparer la faute originelle, énumère d'autres raisons qui toutes nous montrent l'amour infini de Dieu dans ce mystère. *Comp. theol.*, c. 201 : Sunt tamen et aliæ rationes incarnationis divinæ. — Quia enim homo a spiritualibus recesserat, et totum se rebus corporalibus dederat, ex quibus in Deum per seipsum redire non poterat, divina Sapientia, quæ hominem fecerat, per naturam corpoream assumptam hominem in corporalibus jacentem visitavit, ut per sui corporis mysteria eum ad spiritualia revocaret. — Fuit

mes redevables de l'Incarnation du Verbe; car, bien que le Saint-Esprit ne puisse envoyer le Fils dont il procède (1), on peut dire qu'il est, en tant qu'amour incréé, la cause primordiale de l'acte divin qui nous a donné un Sauveur, et qu'il est par conséquent la cause des effets de miséricorde qui ont suivi la mission divine du Fils (2). Nous devons également au Saint-Esprit tous les actes méritoires de Notre-Seigneur Jésus-Christ, puisque c'est encore cet Esprit d'amour qui a porté le divin Maître à souffrir et à mourir pour notre salut (3). Enfin, c'est le Saint-Esprit qui tient toujours le Cœur de Jésus ouvert à la miséricorde et nous fait trouver en ce Sauveur adorable un avocat qui intercède sans cesse pour nous (4).

etiam necessarium humano generi, ut Deus homo fieret ad demonstrandum naturæ humanæ dignitatem, ut sic homo neque dæmonibus subderetur, neque corporalibus rebus. — Simul etiam per hoc, quod Deus homo fieri voluit, manifeste ostendit immensitatem sui amoris ad homines, ut ex hoc jam homines Deo subderentur non propter metum mortis, quam primus homo contempsit, sed per charitatis affectum.— Datur etiam per hoc homini quoddam exemplum illius beatæ unionis, qua intellectus increato spiritui intelligendo unietur. Non enim restat incredibile, quin intellectus creaturæ Deo uniri possit ejus essentiam videndo, ex quo Deus homini unitus est naturam ejus assumendo. — Perficitur etiam per hoc quodammodo totius operis divini universitas, dum homo, qui est ultimo creatus, circulo quodam in suum reddit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus.

(1) On trouvera une explication des missions divines éternelles et temporelles visibles et invisibles, au livre troisième de cette première partie, n° 277.

(2) Sic enim Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret. *Joan.* III, 16. — Nous disons au Credo : Qui conceptus est de Spiritu sancto. — Incarnatus est de Spiritu sancto. — D. Th. 1 p. q. 43, a. 8, c : Si mittens designetur ut principium personæ quæ mittitur, sic non quælibet persona mittit : ... et sic Filius mittitur a Patre... Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectus, secundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam. — D. Th. *Ibid.* Cum dicitur Filius Dei missus a Spiritu sancto, referendum est hoc ad humanam naturam.

(3) *Hebr.* IX, 14. — Per Spiritum sanctum obtulit se immaculatum Deo.

(4) *Hebr.* VII, 25. — Semper vivens ad interpellandum pro nobis.

Des sommets du surnaturel considéré dans sa cause primordiale, descendons aux merveilles du surnaturel dans l'âme humaine régénérée et sanctifiée. Que voyons-nous dans cette Jérusalem terrestre et céleste tout à la fois? Nous voyons le Saint-Esprit et ses dons.

Une courte explication préalable ne sera pas inutile.

Dieu seul est à lui-même son principe et sa fin : Être infini, il trouve sa perfection complète et dernière dans sa propre essence. L'homme a Dieu pour principe et pour fin : sa perfection complète et dernière consiste dans son union au principe qui lui a donné l'être. Dans l'ordre naturel, nous trouvons déjà chez l'homme une fin proportionnée à sa nature, et des moyens qui correspondent à sa nature et à sa fin. La fin de l'homme, au point de vue naturel, consiste dans la perfection de l'âme, c'est-à-dire dans l'union de l'âme à Dieu par la connaissance et l'amour naturels. Pour arriver à cette fin, l'homme a des facultés proportionnées qui correspondent aux trois vies végétative, sensitive et intellectuelle. Dans l'ordre surnaturel absolu, tel que nous l'entendons ici, la fin ne peut être que Dieu lui-même, dès lors la perfection de l'âme, élevée à l'ordre surnaturel, consistera dans la connaissance et l'amour surnaturels de Dieu, c'est-à-dire dans la vision de la divine essence, dans l'amour qui y correspond, dans la possession immédiate de Dieu. Pour arriver à cette fin, il faut que la nature et les puissances de l'homme participent de l'ordre surnaturel et divin, sans quoi il n'y aurait pas de proportion entre la fin et les moyens.

Un rapide exposé des dons divins va nous montrer à présent comment l'homme arrive à sa fin surnaturelle par le Saint-Esprit et ses dons.

Et d'abord, c'est la grâce sanctifiante, qualité de l'ordre divin inhérente à la substance de notre âme

dont elle est la forme surnaturelle : par la grâce sanctifiante nous avons un nouvel être divin et nous devenons enfants de Dieu et cohéritiers de Jésus-Christ (I. 2, 274).

Avec la grâce sanctifiante qui adhère à la substance de l'âme, nous recevons toutes les habitudes infuses qui perfectionnent nos puissances : ce sont toutes les vertus infuses, théologales et morales, avec les dons proprement dits du Saint-Esprit, vertus et dons par lesquels s'opèrent nos actes surnaturels. Si ces actes surnaturels sont produits par des vertus parfaites ou héroïques, on les appelle béatitudes; s'ils sont accompagnés d'une certaine délectation spirituelle, ce sont les fruits du Saint-Esprit (I. 207-271). Bien que les *grâces gratuitement données* ne soient point inséparables du cortège des habitudes infuses et qu'on puisse en jouir avec ou sans la grâce sanctifiante, nous devons les signaler ici, parce qu'elles sont données par le Saint-Esprit pour rehausser la vie divine en nous, surtout en vue du prochain (II. 42-49).

Avec la grâce sanctifiante et les habitudes infuses, le Saint-Esprit, ou plutôt les trois personnes divines habitent en nous et s'unissent à nous, faveur insigne qui met le comble à la dignité du chrétien (I. 274-277).

Mais aux habitudes surnaturelles il faut un moteur. C'est encore une manifestation de l'amour. Après avoir créé dans l'âme l'être surnaturel et les habitudes infuses et surnaturelles qui perfectionnent nos puissances, le Saint-Esprit imprime le mouvement à toutes ces richesses de la grâce sanctifiante et de la charité. La grâce actuelle (que Dieu cependant peut accorder à ceux qui n'ont point la grâce sanctifiante) met en exercice les vertus et les dons, car il n'y a point de vie sans acte. Le Moteur divin achève donc son œuvre (I. 3), jusqu'à ce que, après nous avoir conduits de clarté en clarté et de

vertu en vertu, il nous rende participant du surnaturel achevé et consommé par la lumière de gloire. Alors nous arriverons à la vision et à la possession éternelles de l'essence divine (1).

Telles sont en abrégé les merveilles de l'amour divin, c'est-à-dire du Saint-Esprit dans les âmes. Telle est, autant qu'on peut le dire, surtout dans un simple énoncé, l'explication de l'ordre surnaturel. Jésus-Christ, Homme-Dieu, en est le fondement (I. 2), c'est pourquoi la vie surnaturelle ou chrétienne est *une vie renouvelée en Jésus-Christ*. Le Saint-Esprit en est le souverain Moteur et le principal agent (I. 3), c'est pour cette raison que nous appelons cette vie *une vie façonnée par l'Esprit-Saint*. Ce coup d'œil rapide jeté sur l'ordre surnaturel nous montre déjà comment Dieu est le principe, le moyen et la fin de la vie chrétienne, mais les réponses suivantes, et notre travail tout entier, seront comme une démonstration de cette vérité consolante.

D. 2. Quel est le fondement de la vie surnaturelle dans les âmes ?

R. C'est Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il n'y a, en effet, pas d'autre fondement de vie surnaturelle et divine, parce qu'il n'y a pas d'autre moyen de combler la distance qui sépare l'homme coupable de Dieu : il faut pour atteindre ce but un Homme-Dieu. Jésus-Christ est donc venu pour que nous puissions rentrer

(1) D. Th. 1. 2. q. 109, a. 9, c : Homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget : uno quidem modo quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitæ æternæ quæ excedunt proportionem naturæ ; alio modo indiget homo auxilio gratiæ, ut a Deo moveatur ad agendum. — *Ibid.* ad 1 : Donum habitualis gratiæ non ad hoc datur nobis ut per ipsam non indigeamus ulterius divino auxilio ; indiget enim quælibet creatura ut a Deo conservetur in bono quod ab eo accepit. — *Ibid.* ad 2 : Operatio Spiritus sancti, quæ nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni, quod in nobis causat.

en possession de la vraie vie de nos âmes qui est Dieu. Le premier homme avait été créé dans un état de justice et de sainteté; son corps obéissait aux puissances inférieures; ses puissances inférieures s'inclinaient avec respect devant la raison; sa raison était soumise à Dieu : la subordination était complète (1). Avec la grâce sanctifiante, Adam possédait un merveilleux ensemble de dons et de vertus (2). Cet état bienheureux n'a pas résisté à l'épreuve : nous en connaissons, hélas! par notre expérience, les déplorables suites (3). Ce que nous avons perdu par la faute de notre premier père, nous l'avons recouvré en Jésus-Christ. La grâce de la justification ne nous fait pas, il est vrai, rentrer dans toutes les prérogatives de l'état d'innocence originelle, cependant, outre la rémission de nos péchés, nous trouvons par cette grâce, en Jésus-Christ Notre-Seigneur, un principe de vie surnaturelle d'une efficacité supérieure et proportionnée à notre faiblesse actuelle.

Jésus-Christ, Homme-Dieu, nous enseigne la vie surnaturelle par ses exemples et par sa doctrine, il nous la mérite par la vertu de son sang, il nous la communique par la grâce sanctifiante qu'il possède dans sa plénitude : il est donc notre Modèle et notre Maître, notre

(1) D. Th. 1 p. q. 95, a. 1, c : Eccle. VII, 30: *Deus fecit hominem rectum*. Erat enim hæc rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animæ corpus. Prima autem subjectio erat causa et secundæ, et tertiæ.

(2) D. Th. 1 p. q. 95, 96, 97.

(3) D. Th. 1. 2. q. 85, a. 3, c : Hæc autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis... Et ideo omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio *vulneratio naturæ* dicitur... In quantum autem ratio destituitur suo ordine ad verum, est *vulnus ignorantiæ*; in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est *vulnus malitiæ*; in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est *vulnus infirmitatis*; in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est *vulnus concupiscentiæ*.

Rédempteur et notre Chef. Nous ne nous attacherons pas ici à montrer comment Notre-Seigneur Jésus-Christ est en nous principe de vie par ses exemples et par sa doctrine, il nous suffira de suivre les traces de ses mérites et de constater en lui le fondement et la source du surnaturel divin.

Le Saint-Esprit, comme nous l'avons déjà vu et comme nous le verrons encore, est le principe et la cause de notre justification et de notre sanctification : dans l'éternité, il est cet Amour qui sollicite le Père d'envoyer son Fils pour le salut des hommes (I. 1); dans le temps, il nous applique les fruits de la Rédemption (I. 3). Jésus-Christ, en tant que Dieu, nous confère aussi la grâce avec *une souveraine autorité;* mais, en tant qu'homme, instrument pénétré de la Divinité par l'union hypostatique, il reste et demeure la *source* mille fois bénie d'un mérite infini et du surnaturel divin (1). Nous nous réservons de revenir plus tard sur le mode d'action de Jésus-Christ dans les âmes (I. 276). Contentons-nous ici de jeter un coup d'œil sur l'ordre surnaturel dans sa source vivante, universelle et inépuisable.

On peut considérer trois unités en Jésus-Christ. Comme Dieu, il y a unité de nature entre le Verbe et les deux autres personnes divines. Comme Verbe incarné, il y a unité *absolue* de personne entre la nature divine et la nature humaine par la grâce de l'union hypostatique. Comme Chef de l'Église, il y a unité *mystique* entre Jésus-Christ et ses membres vivants, en ce sens que plusieurs personnes font *un seul corps mystique,*

(1) D. Th. 3 p. q. 8, a. 1, ad 1 : Dare gratiam... convenit Christo secundum quod est Deus, auctoritative ; sed instrumentaliter convenit etiam ei, secundum quod est homo, in quantum scilicet ejus humanitas instrumentum fuit divinitatis ejus ; et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferæ, utpote gratiam in nobis causantes, et per meritum, et per efficaciam quamdam.

sous *un seul Chef* qui les unit et avec lequel, comme parties intégrantes, elles concourent à ne faire *mystiquement* qu'une seule personne et un seul Jésus-Christ. Cette unité mystique n'est point l'unité de nature, ni l'unité absolue et proprement dite de personne; cependant, il y a entre ces trois unités quelque liaison et ressemblance. De même que l'unité de personne dans le Verbe incarné trouve son exemplaire dans l'unité d'essence divine; de même l'unité mystique des membres avec leur Chef a son prototype aussi bien que sa cause efficiente dans l'union hypostatique du Verbe à la nature humaine. Mais en quoi consiste cette liaison et ressemblance, et comment faut-il entendre cette unité mystique, c'est ce qu'il importe d'expliquer.

Et d'abord la même grâce qui est en Jésus-Christ est aussi en nous (1). Jésus-Christ, principe universel de toute grâce, la possède dans sa plénitude; c'est de cette source vivante et intarissable qu'elle se répand dans toutes les âmes qui font partie du corps mystique de l'Église (2). De telle sorte qu'on peut dire que la grâce,

(1) D. Th. 3 p. q. 8, a. 5, c: Eadem est secundum essentiam gratia personalis, qua anima Christi est justificata, et gratia ejus, secundum quam est caput Ecclesiæ justificans alios; differt tamen secundum rationem. — *Ibid.* ad 3; Gratia personalis et gratia capitis conveniunt in essentia habitus.

(2) D. Th. 3 p. q. 7, a. 9, c: Totalitas et perfectio potest attendi dupliciter: uno modo quantum ad quantitatem ejus intensivam;... alio modo secundum virtutem... Utroque autem modo Christus habuit gratiæ plenitudinem. Primo quidem, quia habuit eam in summo, secundum perfectissimum modum quo haberi potest. Et hoc quidem apparet, primo ex propinquitate Christi ad causam gratiæ... Secundo ex comparatione ejus ad effectum. Sic enim recipiebat anima Christi gratiam, ut ex ea transfunderetur in alios... — Similiter etiam quantum ad virtutem gratiæ, plene habuit gratiam; quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiæ: et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam... Et sic secunda plenitudo gratiæ attenditur in Christo, in quantum se extendit ejus gratia ad omnes gratiæ effectus, qui sunt virtutes, dona et alia hujusmodi.

qualité de l'ordre divin, forme surnaturelle de nos âmes, est tout entière en Jésus-Christ : « La grâce, prin- » cipe de vie éternelle, est dans le Christ Jésus (1). » C'est dans la plénitude de ce principe de vie éternelle que nous avons tous puisé (2), car nous ne faisons mystiquement qu'une seule personne avec Jésus-Christ (3). — La source de cette unité mystique est appelée dans le langage chrétien *la grâce du Chef*, parce que de même que la tête dans le corps humain exerce son influence et agit sur tous les membres, de même Jésus-Christ agit sur tous ceux qui lui appartiennent, car « Dieu l'a donné comme tête à son Église (4). » C'est donc une vérité incontestable, toutes les grâces que possède le divin Sauveur ne sont pas seulement en lui comme en un homme particulier, mais encore comme dans le Chef de l'Église à qui tous les fidèles sont unis, afin que, découlant de lui, elles se répandent sur eux pour y être un principe de vie et d'opérations surnaturelles et divines (5). — Si la même grâce qui est en Jésus-Christ est aussi en nous, n'est-il pas juste de dire que *mystiquement* il n'y a qu'une seule personne, un seul Jésus-Christ dans « tout le corps de l'Église, dont » les parties sont jointes et unies ensemble avec une si juste proportion (6) ? » N'est-il pas juste de voir dans

(1) *Rom.* VI, 23. Gratia Dei, vita æterna in Christo Jesu.

(2) *Joan.* I, 16. De plenitudine ejus nos omnes accepimus.

(3) D. Th. 3. p. q. 19, a. 4, c : In Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiæ cui omnes uniuntur, sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona.

(4) *Ephes.* I, 22. Ipsum dedit caput supra Ecclesiam.

(5) D. Th. 3 p. q. 7, a. 9, c. (ut supra). — *Ibid.* q. 8, a. 5, c : Dictum est supra (art. 1. huj. quæst. et quæst. VII, art. 9), quod in anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam ; et ideo ex illa eminentia gratiæ quam accepit, competit ei quod gratia illa ad alios derivetur quod pertinet ad rationem capitis.

(6) *Ephes.* IV, 15, 16 : Crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus. Ex quo totum corpus compactum et connexum...

ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

les âmes chrétiennes autant de Jésus par participation? Saint Paul ne craignait pas de dire : « Je vis, non plus » moi, mais le Christ vit en moi (1). » Comme s'il voulait donner à entendre que sa vie et ses actions appartiennent à Jésus-Christ, qui, dans l'ordre de la grâce, est la personne mystique qui anime le corps de son Église. N'est-ce pas aussi dans ce sens que Jésus-Christ prend naissance et accroissement en nous jusqu'à ce qu'enfin il y reçoive sa perfection (2)? Et peut-on comprendre autre chose quand on entend l'Apôtre nous dire qu'il accomplit ce qui manque aux souffrances de Jésus-Christ (3)?

Bien que la vie de Jésus, Homme-Dieu, considérée dans la rigueur des termes, ne soit point notre vie naturelle, néanmoins, en raison de cette unité mystique qui existe entre nous et lui par la grâce, sa vie surnaturelle et divine est notre vie, ses mérites commencent à nous appartenir, et nous entrons en communication de ses droits au céleste héritage. Quel mystère! En Jésus et par Jésus, nous sommes rachetés du péché; en Jésus et par Jésus, nous devenons enfants de Dieu; en Jésus et par Jésus, la Trinité tout entière habite en nous; en Jésus et par Jésus, nous devenons les citoyens du ciel. Oui, Jésus est la source vivante, universelle, inépuisable de l'ordre surnaturel et divin, parce qu'en Jésus et par Jésus, Dieu nous a donné sa grâce qui est une participation très excellente de la nature divine (4).

3. D. Quel est le souverain Moteur de la vie surnaturelle dans les âmes?

R. C'est Dieu, c'est l'Esprit-Saint. Jésus-Christ est

(1) *Gal.* II, 20 : Vivo, jam non ego, vivit vero in me Christus.

(2) *Gal.* IV, 19. Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis.

(3) *Col.* I, 24. Adimpleo ea quæ desunt passionum Christi.

(4) *Rom.* VII, 25. Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum.

le Chef et l'Époux de l'Église, le Saint-Esprit en est le cœur, car c'est le Saint-Esprit qui imprime le mouvement à la vie surnaturelle dont Jésus-Christ est le fondement et la source. Jésus-Christ nous a rachetés, c'est par le Saint-Esprit que nous sommes justifiés et sanctifiés. A quoi nous servirait la Rédemption, si les fruits de salut qu'elle nous a mérités ne nous étaient point appliqués ? Or, cette application est particulièrement attribuée au Saint-Esprit, à qui appartient par appropriation la justification et la sanctification de nos âmes. Les trois personnes divines opèrent sans doute de concert notre justification et notre sanctification. Néanmoins, dans le langage chrétien fondé sur la sainte Ecriture, on attribue la puissance et la création au Père, parce qu'il est la première personne de la sainte Trinité, d'où les autres procèdent ; la sagesse, et tout ce qui en dépend, est attribuée au Fils, parce qu'il est le Verbe, Sagesse de Dieu ; la bonté et tous les effets de l'amour de Dieu, comme la justification et la sanctification, sont à juste titre attribués au Saint-Esprit qui est amour (1).

Nous avons déjà exposé rapidement l'action du Saint-Esprit dans les âmes (I. 1). Ce premier aperçu demande quelques explications, car il y a deux grands actes dans l'application des mérites de Notre-Seigneur Jésus-Christ, à savoir la justification et la sanctification.

Et d'abord, le Saint-Esprit, souverain Moteur de nos âmes, prévient par sa grâce, il excite, il appelle, il inspire, puis il opère la justification : il répand en nous la

(1) D. Th. 1 p. q. 39, a. 8, c : *Potentia* enim habet rationem principii : unde habet similitudinem cum Patre cœlesti, qui est principium totius divinitatis... *Sapientia* vero similitudinem habet cum Filio cœlesti in quantum est Verbum, quod nihil aliud est quam conceptus sapientiæ... *Bonitas* autem, cum sit ratio et objectum amoris, habet similitudinem cum Spiritu sancto, qui est amor.

vie divine et efface, avec le concours de l'homme, les taches et les souillures du péché ; en effet, la contrition produite en nous par l'Esprit-Saint nous détourne du mal et nous tourne vers Dieu notre fin (1). Il appartient au Saint-Esprit qui a créé toutes choses par amour de nous créer de nouveau dans l'ordre surnaturel, car c'est par lui que Dieu fait tout. Dieu, en aimant sa propre bonté, est la cause universelle de toutes choses : « Seigneur, vous aimez tout ce qui existe, et vous ne haïssez aucune de vos œuvres (*Sap.* XI, 25). » « L'amour divin, dit saint Denys (*Des Noms divins,* c. IV), n'a pas permis à Dieu de rester infécond. » Il faut donc que les cœurs des hommes, détruits par le péché, au point de vue surnaturel, soient créés de nouveau par le Saint-Esprit. « Envoyez votre Esprit, dit le Psalmiste, et ils seront créés, et vous renouvellerez la face de la terre (*Ps.* CIII, 30). » Que le Saint-Esprit ait cette vertu, cette mission à remplir, quoi d'étonnant, tous les péchés sont remis par l'amour : « La charité couvre la multitude des péchés (I. *Pet.* IV, 8) (2). » — Avec la grâce de la justification nous recevons non seulement la grâce sanctifiante et toutes les habitudes infuses, mais la Trinité sainte tout entière habite en nous ; l'Esprit-

(1) D. Th. 1. 2. q. 113, a. 8, c : Justificatio impii non est successiva :... sed ordine naturæ unum eorum est prius altero ; et inter ea naturali ordine primum est gratiæ infusio ; secundum motus liberi arbitrii in Deum ; tertium motus liberi arbitrii in peccatum ; quartum vero est remissio culpæ.

(2) D. Th. *Expos. Symb. Apost.* (Credo in Spiritum sanctum)... Purgat (Spiritus sanctus) a peccatis, cujus ratio est, quia ejusdem est reficere, cujus est constituere. Anima autem creatur per Spiritum sanctum, quia omnia per ipsum facit Deus : Deus enim diligendo suam bonitatem causat omnia. *Sap.* XI, 25. *Diliges omnia quæ sunt,* etc. Dionys. in 4 cap. *De div. nom.* : « Divinus amor non permisit eum sine germine esse. » Oportet ergo quod corda hominum per peccatum destructa reficiantur a Spiritu sancto. *Ps.* CIII, 30 : *Emitte Spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terræ.* Nec mirum si Spiritus purgat, quia omnia peccata dimittuntur per amorem... I. *Pet.* IV, 8 : *Charitas operit multitudinem peccatorum.*

Saint nous régénère spirituellement, nous devenons enfants adoptifs de Dieu, frères de Jésus-Christ, et les cohéritiers de sa gloire (I. 274). La vie éternelle n'est due à l'homme qu'en tant qu'il devient enfant de Dieu ; or, on devient enfant de Dieu en devenant semblable à Jésus-Christ, mais on devient semblable à Jésus-Christ en vivant de l'Esprit de Jésus-Christ, qui est l'Esprit-Saint. « Vous n'avez point reçu un esprit de servitude... » mais vous avez reçu l'Esprit d'adoption, par lequel nous » crions tous : Mon Père ! mon Père ! (*Rom.* VIII, 15.) » C'est une vérité incontestable, car l'Esprit de Dieu lui-même affirme que nous sommes enfants de Dieu. « Parce que vous êtes ses enfants, Dieu a envoyé dans » vos cœurs l'Esprit de son Fils, qui vous fait crier : » Mon Père ! mon Père ! (*Gal.* IV, 6.) » Quelle dignité suréminente et vraiment divine ! Quel trésor que celui de la justification (1) !

Et cependant l'action divine du Saint-Esprit ne s'arrête pas là ; après nous avoir justifiés, il nous sanctifie. Le mouvement imprimé par la justification tend à se développer et à progresser sans cesse. Le Saint-Esprit ne se contente pas de nous prêter son secours pour entrer dans le chemin de la justice et de la sainteté, il nous éclaire, il nous fortifie, il nous conduit, jusqu'à ce que nous soyons arrivés au terme et au port du salut (2). Le Saint-Esprit éclaire notre intelligence. C'est par lui

(1) D. Th. *Expos. Symb. Apost. Ibid.* Est (Spiritus sanctus) quasi arrha vitæ æternæ, cujus ratio est, quia ex hoc debetur vita æterna homini, in quantum efficitur filius Dei, et hoc fit per hoc, quod sit similis Christo. Assimilatur autem Christo per hoc, quod habet Spiritum Christi, qui est Spiritus sanctus. *Rom.* VIII, 15 : *Non enim accepistis Spiritum servitutis in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba Pater.* Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. *Gal.* IV, 6 : *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem : Abba Pater.*

(2) D. Th. 1. 2. q. 109, a. 9, ad 2 : Operatio Spiritus sancti, quæ nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis

que nous savons tout ce que nous savons. « L'Esprit » consolateur, que le Père vous enverra en mon nom, » vous enseignera toutes choses, et vous rappellera tout » ce que je vous ai dit (*Joan.* XIV, 26). Son onction » vous instruira de tout ce que vous devez savoir (I. » *Joan.* II, 27). » — Le Saint-Esprit nous fortifie, il nous aide, et, en quelque sorte, nous contraint à observer les commandements, car c'est le propre de l'amour d'unir les volontés et de porter aux plus généreux sacrifices. « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole » (*Joan.* XIV, 23). » C'est l'Esprit-Saint qui nous fait aimer Dieu, et, par là même, c'est lui qui nous aide à observer les commandements. « Je vous donnerai un » cœur nouveau, et je mettrai un nouvel esprit au » dedans de vous ; j'enlèverai le cœur de pierre qui bat » dans votre poitrine, et je vous donnerai un vrai cœur » de chair, animé de mon esprit ; je vous ferai marcher » dans la voie de mes préceptes, garder et accomplir » toutes mes lois (*Ezech.* XXXVI, 26, 27). » — Enfin, le Saint-Esprit nous dirige dans l'accomplissement généreux de la volonté divine, de telle sorte que tout en nous correspond à ses divins mouvements ; il devient notre unique Maître et notre unique Guide (1).

doni, quod in nobis causat sed præter hunc effectum nos movet et protegit. — *Ibid.* q. 114, a. 8, c : Motio autem alicujus moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Progressus autem in hoc motu est secundum augmentum charitatis et gratiæ.

(1) D. Th. *Expos. Symb. Apost. Ibid.*— Illuminat (Spiritus sanctus) intellectum, quia omnia quæ scimus, a Spiritu sancto scimus. *Joan.* XIV, 26. *Paracletus autem Spiritus sanctus quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quæcumque dixero vobis. Item.* I. *Joan.* II, 27 : *Unctio ejus docet vos de omnibus.* — Juvat et quodammodo cogit servare mandata. Nullus enim posset servare mandata Dei, nisi amaret Deum. *Joan.* XIV, 23 : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Spiritus autem sanctus facit amare Deum, ideo juvat. *Ezech.* XXXVI, 26, 27 : *Dabo vobis cor novum, et Spiritum novum ponam in medio vestri : et auferam cor lapideum de carne vestra, et dabo vobis cor carneum. Et Spiritum meum ponam in medio*

La sanctification des âmes est une loi de progrès ; le Saint-Esprit, divin Moteur de la vie surnaturelle, ne s'arrêtera, dans cette voie de perfectionnement, qu'au dernier terme, c'est-à-dire à la vie éternelle, par la grâce de la persévérance finale qui nous y conduit. Enfin, dans le ciel, par le Saint-Esprit, s'accomplira la béatifique dilection, consommation de l'amour divin et plénitude du repos dans les âmes (1).

C'est donc par le Saint-Esprit que nous sommes justifiés et sanctifiés. Nous avions perdu avec la grâce divine tout droit au céleste héritage, nous étions souillés de toutes sortes de crimes, l'amour d'un Dieu a tout réparé : nous sommes rentrés en grâce avec une surabondance qui étonnerait si l'amour n'en était pas le principe. Mais comment s'est opéré ce mystère ? *In nomine Jesu Christi*, par les mérites de Jésus-Christ ; *et in Spiritu Dei nostri*, et par le Saint-Esprit qui en fait l'application dans nos cœurs (2).

4. D. Qu'est-ce que la vie intérieure ?

R. La vie intérieure, dans le langage usuel, n'est pas autre chose que la vie chrétienne perfectionnée sous l'action surabondante du Saint-Esprit : il n'y a entre ces deux vies qu'une différence de degré : la vie chrétienne est la base de la vie intérieure. Celle-ci, cependant, dit quelque chose de plus, elle suppose un plus grand zèle et un plus grand travail dans la formation.

vestri : et faciam, ut in præceptis meis ambuletis, et judicia mea custodiatis, et operemini... — Consulit in dubiis, et docet nos quæ sit voluntas Dei... *Isai.* L, 4. *Audiam quasi magistrum.*

(1) D. Th. Opusc. 63. *De beatitudine*, c. 2. Ex illa cognitione beata amabitur Deus, per Deum, ab anima glorificata, hoc est per Spiritum sanctum... Ad hoc dedit (Deus) Spiritum sanctum, ut anima beati ipsi vicem rependeret in amore, et sic in ipso quietem omnimodam reperiret.

(2) I. *Cor.* VI, 11. Hæc quidem fuistis : sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis, in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri.

de Jésus-Christ en nous : c'est la vie d'une âme qui s'efforce de s'élever dans les voies du surnaturel divin par l'intelligence et par la volonté ; c'est une connaissance très parfaite et surtout un amour très intime de Dieu (1) ; en un mot, la vie intérieure est une vie d'union à Dieu, où le terre-à-terre des âmes tièdes et languissantes disparaît, où la grâce divine surabonde dans un cœur fidèle et généreux. Pour arriver à ce but, l'âme éloigne avec vigueur les obstacles, et use soigneusement des secours et des moyens qui lui sont offerts pour s'unir à Dieu et accomplir sa sainte volonté (2). La vie intérieure est donc une vie de perfection et de sainteté, labeur méritoire, lutte glorieuse dont le terme est une plus grande union à Dieu ; elle a pour premier effet de donner à notre rénovation spirituelle un développement non moins solide que consolant : elle nous fait remonter, en Jésus-Christ et par Jésus-Christ, avec le secours du Saint-Esprit, de sa grâce et de ses dons, l'échelle mystique de la perfection que le malheur d'une première faute nous a fait descendre. Connaître et aimer Dieu, imiter Jésus-Christ, pratiquer sa loi sainte, se conformer au moins à l'esprit de ses conseils, acquiescer amoureusement aux manifestations de la volonté divine, tels sont les principaux actes de la vie intérieure. Celui qui s'engage dans cette voie est un ascète, on l'appelle aussi un homme spirituel ou intérieur, c'est-à-dire renouvelé en Jésus-Christ et façonné par l'Esprit-

(1) D. Th. 2. 2. q. 184, a. 1, c : Secundum charitatem specialiter attenditur perfectio christianæ vitæ. — *Opusc.* XVIII. *De perf. vitæ spir.*, c. 1 : Consistit autem principaliter spiritualis vita in charit te.

(2) D. Th. in I. Cor. L. 1, in med. : Dicuntur aliqui perfecti dupliciter : uno modo secun lum intellectum ; alio modo secundum voluntatem.... Dicuntur autem perfecti intellectu illi quorum mens elevata est super omnia carnalia et sensibilia, qui spiritualia et intelligibilia capere possunt .. Perfecti autem secundum voluntatem sunt quorum voluntas super omnia temporalia elevata, soli Deo inhæret, et ejus præceptis.

Saint, à un degré excellent, et qui indique, du côté de Dieu, une action sanctifiante plus complète ; du côté de l'âme, une fidélité et une générosité plus parfaites.

L'âme intérieure, pour tendre à un but plus élevé, n'est donc point dispensée des premiers devoirs et des premières occupations de la vie chrétienne ; ce serait faire fausse route que de négliger le principal pour s'appliquer à des choses qui sont plus ou moins de surérogation : funeste illusion où tombent assez souvent les âmes peu éclairées ou peu généreuses. Qu'on ne l'oublie point, la vie intérieure consiste essentiellement dans l'amour de Dieu et du prochain : c'est à ce centre qu'il faut tout rattacher, depuis les premiers efforts d'une âme qui entre dans la voie de la perfection jusqu'aux actes les plus sublimes de la vie unitive.

Nous n'avons donné dans cette réponse qu'un faible aperçu de ce qu'on entend par la vie intérieure. On voudra bien se rappeler que notre livre tout entier a pour but de faire connaître cette vie de perfection et d'intimité divine. Les réponses suivantes indiqueront déjà les grandes lignes et les différents degrés de cette voie lumineuse et sainte.

5. D. Y a-t-il plusieurs degrés dans la vie intérieure ?

R. On distingue trois degrés dans la vie intérieure. Ces trois degrés correspondent à trois sortes de personnes : celles qui commencent à se donner à Dieu, celles qui avancent dans la pratique des vertus, et celles qui sont parfaites (1). En d'autres termes, la vie intérieure se subdivise en vie (ou voie) purgative, illuminative et unitive. Cette division universellement reçue parmi les

(1) D. Th. (vel. B. Alb. Mag.) Opusc. 58 (éd. rom.) C. 19 : Circa spiritualem manducationem tria sunt consideranda, scilicet differentia personarum sic manducantium... quæ triplex est : incipientium, proficientium, perfectorum.

docteurs est fondée sur la nature même de la vie spirituelle. En effet, toute vie dans l'homme a un commencement, un progrès et un terme (1).

Saint Thomas explique les trois états de la vie intérieure par l'exemple de la vie humaine, et compare l'accroissement spirituel au développement corporel de l'homme. La vie humaine est divisée en plusieurs parties, et notamment en trois époques distinctes, déterminées par les actions et par les goûts auxquels on arrive en grandissant. La première période comprend tout le temps qui s'écoule avant l'âge de raison; avec la jeunesse commence la seconde; enfin arrive la troisième où le corps est déjà formé et qui dure jusqu'à son parfait développement. C'est ainsi qu'on distingue trois degrés dans la vie intérieure, en raison des efforts de l'âme dans la voie de la perfection (2). Les différents âges de la vie humaine sont caractérisés par des qualités et par des effets qui leur sont propres; il en est de même des trois degrés de la vie intérieure (3). Rien

(1) D. Th. 2. 2. q. 24, a. 9, ad 1 : Omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his, principio, medio et fine.

(2) D. Th. 2. 2. q. 24, a. 9, c : Dicendum quod augmentum charitatis considerari potest quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento; quod quidem quamvis in plurimas partes distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones vel studia ad quæ homo perducitur per augmentum; sicut infantilis ætas dicitur antequam habeat usum rationis; postea autem distinguitur alius status hominis, quando jam incipit loqui et ratione uti; iterum tertius status ejus est pubertas, cum jam incipit posse generare; et sic deinde, quousque perveniatur ad perfectum. Ita etiam diversi gradus charitatis distinguuntur secundum diversa studia, ad quæ homo perducitur per charitatis augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis ejus, quæ in contrarium charitatis movent : et hoc pertinet ad incipientes... Secundum autem studium succedit ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat; et hoc studium pertinet ad proficientes... Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhæreat, et eo fruatur : et hoc pertinet ad perfectos...

(3) D. Th. in 3, dist. 29, a. 1, quæst. 1 : Sicut in augmento corporali distinguuntur diversæ ætates secundum diversos effectus nota-

n'est donc plus fondé que cette division de l'ascétisme en trois voies spirituelles distinctes : contredire sur ce point l'enseignement commun des docteurs, serait une entreprise pleine d'orgueil, téméraire et pernicieuse (1).

Cependant il ne faudrait pas voir quelque chose de trop absolu ni de trop exclusif dans cette division de la vie intérieure. Ces trois états ont de nombreux points de contact, de telle sorte qu'il n'est pas rare de trouver certains actes de la vie illuminative et même purgative dans l'exercice de la vie unitive, et réciproquement. C'est la note dominante qui caractérise chacune de ces vies : il faut reconnaître qu'elles empiètent assez souvent l'une sur l'autre, et qu'il est même impossible qu'il en soit autrement. Ceux qui commencent ne peuvent se purifier du péché, de leurs vices et de leurs passions déréglées, sans la lumière de la vraie sagesse et sans le secours de la divine charité ; ceux qui avancent ne peuvent faire de progrès solides sans être déjà quelque peu transformés par l'amour ; enfin, quelle que soit notre union à Dieu, nous avons toujours besoin de surveiller attentivement nos passions et de nous appliquer à la pratique des vertus (2).

biles in quos natura proficit, quos prius exercere non poterat : ita etiam in augmento spirituali assignantur gradus diversi caritatis secundum aliquos notabiles effectus quos in habente caritatem caritas relinquit.

(1) XXVI Prop. damnata (Mich. Molinos) ab Innoc. XI, 20 nov. 1687 : Tres illæ viæ purgativa, illuminativa et unitiva est absurdum maximum quod dictum fuerit in mystica : cum non sit, nisi unica via scilicet via interna.

(2) Dion. Cart. *De fonte lucis*, a. 12. Prædictarum trium viarum una aliam secundum aliquem gradum comprehendit atque includit : quoniam via unitiva purgativam illuminativamque præsupponit, nec sine illuminatione contingit Deo uniri, amore perfici, aut charitate affici. Conformiter via illuminativa unitivam quodammodo comprehendit, quoniam divinorum cognitio nec contemplatio nec illuminatio proprie nuncupatur, nisi dilectionis affectu formetur ac perficiatur. Sic et via purgativa aliquid habet admixtum de via illuminativa et perfectiva, quoniam sine veræ sapientiæ directione, caritate et gratia, nemo purgatur a culpa, nec passiones reformat.

6. D. En quoi consiste la vie purgative ?

R. La vie purgative consiste principalement à se purifier de ses péchés et à en détruire les causes, en extirpant les vices et les mauvaises habitudes jusque dans leurs sources et leurs principes par la pénitence, la prière et la mortification tant intérieure qu'extérieure (1).

Cependant, ceux qui commencent ne sont pas tellement occupés à résister aux passions insoumises et à se purifier de leurs péchés qu'ils ne travaillent aussi à élever l'édifice de leur perfection : à l'exemple du peuple de Dieu, en même temps qu'ils luttent contre l'ennemi, ils reconstruisent Jérusalem (2). C'est pourquoi la lecture et la méditation sont aussi les exercices propres à la vie purgative. En effet, il faut connaître pour désirer, il faut voir pour marcher, il faut se mettre à l'œuvre pour apprendre. Le serviteur travaille beaucoup pour gagner peu, travaillons aussi, puisque nous sommes les serviteurs d'un bon Maître et qu'une grande récompense nous attend. Demandons à Dieu et aux hommes de

(1) D. Th. 2. 2. q. 24, a. 7, c : Primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis ejus, quæ in contrarium charitatis movent ; et hoc pertinet ad incipientes, in quibus charitas est nutrienda, vel fovenda, ne corrumpatur.— In 3, dist. 29, a. 1, quæst. 1 : Primus ergo effectus charitatis est ut homo a peccato discedat : et ideo mens charitatem habentis in primis circa hoc maxime occupatur ut a peccatis præteritis emundetur, et a futuris præcaveat, et quantum ad hunc effectum dicitur charitas incipiens.

Dion. Cart. *De contempl.* L. 1, a. 18 : Via purgativa est conatus seu studium animæ, quo tanquam per iter et medium quoddam tendit ad cordis emendationem a passionibus, ignorantiis, erroribus et peccatis, vacando pœnitentiæ actibus corpus quoque subjiciendo spiritui, sensitivam partem rationi. — Cf. Dion. Cart. *De fonte lucis*, a. 3.

(2) D. Th. *Ibid.* ad 2 : Dicendum quod illis in quibus charitas incipit, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur... ex una tamen parte facientes opus, et ex alia parte habentes manum ad gladium, ut dicitur Esdra, lib. 2, c. 4, de ædificatoribus Hierusalem.

Dieu. A Dieu, dans nos prières. Que faut-il faire, dit Boëce, pour mériter de trouver le souverain Bien? Il faut invoquer le Père de toutes choses, sans lequel nous ne pouvons rien. Il faut ensuite demander aux hommes de Dieu de nous conduire. « Entendez ceux qui m'écou- » tent, dit Isaïe (LV, 2), et mangez ce qui est bon (1). » Être éclairé et fortifié par la prière et par la parole de vérité, c'est donc un des principaux caractères de la vie purgative (2).

La pratique des vertus est aussi nécessaire à ceux qui commencent. En effet, toutes les vertus commandées par la loi divine ont pour but, ou de purifier le cœur du désordre des passions, ou de rendre la conscience droite, ou de conserver la pureté de la foi (3). Or, si nous ne nous exerçons pas à faire ces trois choses, nous ne sommes pas encore entrés dans la voie purgative, préliminaire de toute perfection.

7. D. En quoi consiste la vie illuminative?

R. La vie illuminative consiste principalement à s'affermir et à avancer dans la vertu. L'âme, purifiée de ses péchés et de ses mauvaises inclinations, travaille efficacement au développement de la divine charité. C'est la

(1) D. Th. *Opusc. De dilectione Dei et proximi*, c. 2 : Audire autem est incipientium... Incipiens, vis audire ut concupiscas, videre ut movearis, quærere ut audias : quærit enim famulus pro potu frigido, quære igitur et tu : interroga a Deo et Dei hominibus. A Deo in oratione. Boetius : Quidnam agendum censes, ut illius boni summi sedem invenire mereamur? Invocandum, inquit, omnium rerum Patrem, sine quo nullum rite fundatur principium. Ab hominibus in sermone, hinc sequitur motus. Isaï. LV. « Audite audientes me, et comedite bonum. »

(2) Nous traitons de la prière et de la méditation au second livre de la première partie de notre travail : *Du progrès de l'âme*. Ces exercices de la vie intérieure se rapportent, en effet, aussi bien à la vie illuminative qu'à la vie purgative. Nous y trouvons de plus l'avantage de grouper tout ce qui concerne l'oraison.

(3) D. Th. 2. 2. q. 44, a. 1, c : Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur vel ad purificandum cor a turbinibus passionum, vel saltem ad habendam bonam conscientiam... vel ad habendam rectam fidem.

voie du progrès, loi générale, il est vrai, dans la vie spirituelle, mais plus particulièrement propre à la croissance pleine de jeunesse et de fécondité de la vie illuminative (1). Une grande lumière se fait dans l'âme, et la contemplation commence. D'après saint Jean de la Croix, « on appelle commençants tous ceux qui s'exer- » cent encore *(exclusivement)* à la méditation. Dieu » les introduit dans la voie du progrès, lorsqu'il les » élève à la contemplation (2). » La méditation n'est certainement pas exclue de la vie illuminative, ni même de la vie unitive (I, 164-166. II, 80, 81, 122) ; néanmoins, saint Jean de la Croix, d'accord en cela avec saint Thomas, Denys-le-Chartreux et les grands auteurs mystiques, ne se trompe pas quand il voit dans la vie illuminative un commencement de contemplation. Le propre de ceux qui progressent, c'est de voir. Il est écrit (Ps. XLV) : « Reposez-vous et voyez. » Renonçons donc autant que le temps et les circonstances le permettent aux affaires de ce monde. Reposons-nous afin de voir. Celui qui avance dans la perfection passe de l'ouïe à la vue, et dit avec le Psalmiste (Ps. XLVII) : « Comme nous avons entendu, ainsi nous avons » vu (3). »

(1) D. Th. 2. 2. q. 24, a. 9, c : Secundum autem studium... ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat, et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis charitas per augmentum roboretur. — In 3, dist. 29, q. 1, a. 1, quæst. 1 : Secundus effectus est ut jam fiduciam de liberatione peccatorum habens ab bonum adipiscendum se extendat; et quantum ad hunc effectum dicitur charitas proficiens; non quin in aliis statibus proficiat, sed quia in hoc statu præcipua cura est de adipiscendis bonis, dum homo semper ad perfectionem anhelat... Status autem medius duo habet : unum secundum quod comparatur ad primum statum, quia roboratur contra mala, de quibus charitas incipiens sollicita est; aliud quod nutritur, secundum quod tendit in tertium statum, semper magis ac magis bona quasi sibi comparando.

(2) *La nuit obscure.* L, 1, c. 1.

(3) D. Th. Opusc. 61 (éd. rom.), c. 2. Videre proficientium... Ps. XLV. *Vacate et videte*, ut vaces, negotia postpone... Vaca

Mais la vie illuminative n'est pas un état purement contemplatif, c'est aussi une phase de progrès au point de vue des vertus : celles-ci apportent avec elles une grande lumière et deviennent la véritable nourriture de nos âmes. Ceux qui avancent dans la vie intérieure sont donc appelés à pratiquer généreusement les vertus chrétiennes ; à l'exemple du divin Maître, leur nourriture est de faire en toutes choses la volonté du Père céleste : leur principale occupation, on ne saurait trop le répéter, est d'avancer dans la vertu (1).

ergo ut videas... Homo igitur post inceptionem proficiens, ab auditu ad visum transiens, dicit cum Propheta, Ps. XLVII : *Sicut audivimus, sic vidimus.* — Dionysius cartus. *De contempl.* L. 1, a. 18 : Via illuminativa est occupatio, conatus seu studium mentis nostræ in contemplatione divinorum, in speculatione spiritualium, supernaturalium, cœlestiumque bonorum, in susceptione sapientiæ radiosæ, supernaturalis, creatæ, infusæ, cujus luce mens clarificata, intuetur divina. — Dion. cart *De fonte lucis*, a. 8. Via illuminativa est studium seu occupatio mentis circa contemplanda sublimia Dei, præsertim in contemplatione superbeatissimæ Trinitatis, ac simplicissimæ et superpulcherrimæ Deitatis, deinde in speculatione bonorum cœlestium et supernaturalium veritatis fidei christianæ ac supernaturalium rerum. Cum etenim in clara et immediata per speciem horum contemplatione tota consistat nostra felicitas, profectus noster hic est, ut contemplationi illi tam beatificæ ac perfectæ nunc quotidie propinquemus, proficiendo in fidei illustratione, in bono sapientiæ, in summæ et increatæ veritatis ac divinorum cognitione. Denique cum Deus, cujus opulentiæ ac munificentiæ nullus est finis, sit essentialiter sapientia infinita et lux supersplendissima prorsus incircumscripta, cum videt animam modo prætacto purgatam, humilitate, patientia, mansuetudine, castitate, justitia, cæteris quoque virtutibus moralibus informatam, veritatisque avidam et fonti sapientiæ inhiantem, ac desuper illustrari affectantem, mox vultum suum super eam illuminat, sapientiæ radio eam clarificat, seipsum ei præ solito clarius, gratiosiusque ostendens, atque incerta et occulta sapientiæ suæ propalans.

(1) D. Th. (vel B. Alb. Mag.) Opusc. 58, c. 19 : Proficientes manducant ratione bonæ conversationis. Joan IV. *Ego cibum habeo manducare, quem vos nescitis; meus cibus est,* etc. — 2. 2. q. 24, a. 9, ad 3 : Studium (perfectorum) circa hoc maxime versatur ut Deo inhæreant. Et quamvis etiam hoc quærant et incipientes et proficientes, tamen magis sentiunt circa alia suam sollicitudinem, incipientes quidem de vitatione peccatorum, proficientes vero de profectu virtutum.

8. D. En quoi consiste la vie unitive?

R. La vie unitive a pour but principal de s'attacher à Dieu et d'en jouir. Quelque parfaite que soit la charité sur la terre, elle peut toujours être augmentée; aussi les âmes vraiment intérieures s'appliquent-elles sans cesse à faire des progrès dans la vertu. Toutefois, il est vrai de dire que ce qui les préoccupe le plus, c'est d'être unies à Dieu (1).

Dans cet état bienheureux, l'âme déjà purifiée par la pratique des vertus solides et par les épreuves, entre en communication plus intime avec Dieu; ses oraisons sont quelquefois très sublimes, et, fussent-elles dans les limites d'une contemplation ordinaire et acquise, on y découvre le goût et la saveur de l'union divine. Quant aux vertus, elles sont beaucoup plus parfaites, et il n'est pas rare d'en signaler de vraiment héroïques (2). Le propre de ceux qui sont parfaits, c'est de goûter les choses divines. Il y a dans ce goût tout céleste, nourriture spirituelle des âmes, trois choses admirables : la faim, la manducation de l'aliment divin, et la jouissance de ce bien infini. La faim spiritualle est très vive dans l'état d'union, car il est écrit (Eccli. XXIV) : « Ceux qui me mangent auront encore » faim. » La satiété dans les biens surnaturels engendre la faim, parce que plus on les savoure, plus on les connaît et plus on les aime. La manducation spiri-

(1) D. Th. 2. 2. q. 24, a. 9, c : Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhæreat, et eo fruatur : et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt *dissolvi et esse cum Christo*. — In 3, dist. 29, q. 1, a. 1, quæst. 1 : Tertius effectus est ut homo jam ad ipsa bona quasi connutritus, quodammodo sibi naturalia habeat ipsa, et in eis quiescat, et delectetur : et hoc ad perfectam charitatem pertinet.

(2) D. Th. in 3, dist. 29, q. 1, a. 1, quæst. 1 : Perfecta charitas duos habet gradus. Unus est secundum quod in bonis communibus quasi jam secura conquiescit; et secundum hoc dicitur perfecta; alius secundum quod ad quælibet difficilia manum mittit; et secundum hoc dicitur perfectissima.

tuelle est aussi complète que possible dans l'union divine : l'âme contemple attentivement le divin Modèle pour se juger, elle s'efforce de marcher sur les traces des Saints, et s'applique à profiter des immenses bienfaits qui découlent du mystère de l'Incarnation. Enfin, une délectation spirituelle d'un ordre très élevé remplit l'âme d'une ineffable douceur, avant-goût du bonheur du ciel (1).

II

9. D. Un directeur spirituel est-il nécessaire dans la vie intérieure?

R. La nécessité d'un directeur spirituel dans la vie intérieure est une vérité incontestable, que nous aurons souvent l'occasion de rappeler : l'autorité et la pratique de l'Église, aussi bien que le besoin réel des âmes, en font une loi dont il serait téméraire de s'écar-

(1) D. Th. Opusc. 61 (éd. rom.), c. 2 : Gustare perfectorum. — Opusc. 58, c. 19 : Perfecti manducant spiritualiter... at in hac manducatione tria erunt, quæ in commessatione corporali consistunt, scilicet appetitus, masticatio et delectatio... Primo debemus spiritualiter esurire, Christum ardenter desiderando... Eccli. XXIV. *Qui edunt me adhuc esurient*, etc. Gregorius : « In spiritualibus deliciis saturitas appetitum parit, quia quanto magis earum sapor percipitur, eo amplius cognoscitur quod avidius ametur... » Secundo, debemus spiritualiter manducare totum Christum, scilicet membra et caput, id est, nosmetipsos et sanctos, et Salvatorem mundi districta discussione cogitare, nosmetipsos dijudicando, sanctorum vitam ad imitandum pertractando, incarnationis Christi beneficia devota mente ruminando... Tertio, debemus in spirituali manducatione delectari interna dulcedine... hæc dulcedo spiritualis est quædam prægustatio gaudii cœlestis. — Dionysius Cart. *De contempl.* L. 1, a. 18 : Cum fuerit anima... in sensitivo appetitu reformata, atque in intellectu decorata, jam apta est tertiam ingredi viam, quæ perfectiva seu unitiva vocatur, consistens in hoc, ut mens in contemplatione divinorum amore vehementer succendatur, tota æstuans, ignita atque flammigera efficiatur, utpote in immenso illo divinitatis igne per cujusdam illapsum scintillæ incensa, sicque cuncta creata transcendens ac deserens, seipsam quoque et omnia obliviscens, sincere, integre, liberrime fertur, resolvitur, liquetur, transformatur, et absorbetur in Deum per æstuantissimam fervidæ charitatis affectionem ad eum.

ter sans motif sérieux (1). Notre avancement spirituel, il est vrai, ne vient pas directement des hommes : Dieu seul, par sa grâce, en est la première et principale cause, et quand Dieu se sert des hommes pour nous conduire dans les sentiers de la vertu, c'est toujours lui qui agit par les instruments qu'il s'est choisi. Car, comme dit saint Paul : « Celui qui plante n'est » rien, celui qui arrose n'est rien : mais c'est Dieu qui » donne l'accroissement (I. Cor. III, 7). » Nous n'avons en réalité qu'un seul Maître, et ce Maître, c'est Jésus-Christ (2). Il n'en est pas moins vrai que la voie ordinaire, la plus suivie et la plus sûre, c'est d'avoir un directeur. Le prêtre n'est pas seulement chargé de dispenser les sacrements, il a aussi reçu la mission de nous conduire dans les sentiers de la perfection, de nous enseigner la pratique des vertus, de nous préserver des embûches de l'ennemi, en un mot, de nourrir les âmes de vérité (3). Il peut se rencontrer des âmes

(1) Parmi les propositions condamnées de Michel Molinos (20 novembre 1687), il y en a trois qui se rapportent au directeur spirituel : 59e Via interna sejuncta est a confessione, a confessariis, et a casibus conscientiæ, a theologia et philosophia. — 66e Risu digna est nova quædam doctrina in Ecclesia Dei, quod anima quoad internum gubernari debeat ab Episcopo : quod si Episcopus non sit capax, anima ipsum cum suo directore adeat. Novam dico doctrinam : quia nec sacra Scriptura, nec concilia, nec canones, nec bullæ, nec sancti, nec auctores, eam unquam tradiderunt, nec tradere possunt : quia Ecclesia non judicat de occultis, et anima jus habet eligendi quemcumque sibi bene visum. — 68e In mundo non est facultas nec jurisdictio ad præcipiendum ut manifestentur epistolæ directoris quoad internum animæ, etc.

(2) D. Th. In Isaïam, c. L : *Dominus... mane erigit mihi aurem, et audiam quasi magistrum... Aperuit mihi aurem...* Quantum ad sapientiam, *erigit*, ad attendendum... *aperuit*, ad intelligendum... *quasi magistrum :* « Magister vester unus est Christus (Matth. XXIII). »

(3) D. Th. In Cant., c. III. *Invenerunt me vigiles qui custodiunt civitatem.* Vigiles sunt... doctores Ecclesiæ, qui civitatem, id est, sanctam Ecclesiam, custodiunt, et ab insidiis spiritualium hostium defendunt. — In 4. dist. 24, q. 1, quæst. 2, ad 1 : Sacerdos habet duos actus : unum principale supra corpus Christi verum, et alterum secundarium supra corpus Christi mysticum... Aliqui ad sa-

que Dieu conduit par lui-même, pour des desseins à lui seul connus ; mais c'est une exception, et personne ne doit entrer dans cette voie, sans y être certainement appelé.

« Il faut savoir, dit saint Vincent Ferrier, que celui qui aurait un directeur par lequel il se laisserait conduire, et auquel il obéirait en toutes ses actions, petites et grandes, arriverait plus facilement et plus vite à la perfection, qu'il ne pourrait le faire par lui-même, eût-il un degré d'intelligence extraordinaire, et des livres qui lui expliquent la nature de toutes les vertus et les moyens de les acquérir. Je vais plus loin, et je dis que Notre-Seigneur, sans lequel nous ne pouvons rien, n'accordera jamais sa grâce à celui qui, ayant à sa disposition un homme capable de l'instruire et de le diriger, néglige ce puissant moyen de sanctification, croyant qu'il se suffit à lui-même, et qu'il peut, par ses propres forces, chercher et trouver les choses utiles au salut. Car cette voie de l'obéissance est la voie royale qui conduit sûrement les hommes au haut de cette échelle mystérieuse, où le Seigneur semble s'appuyer. C'est la voie qu'ont tenue tous les saints Pères du désert, et tous ceux, en général, qui ont tendu vers la perfection, ont suivi ce chemin ; à moins que, par le privilège d'une grâce toute particulière, Dieu n'ait instruit par lui-même quelques âmes qui n'avaient personne pour les diriger. Dans ce cas, la bonté divine supplée les instruments extérieurs, pourvu, toutefois, qu'elle trouve un cœur humble et embrasé du désir de s'approcher de Dieu (1). »

Julienne Morell, religieuse dominicaine au commencement du dix-septième siècle, nous a donné un excel-

cerdotium promoventur, quibus committitur primus actus tantum... Alii autem promoventur ad alium actum qui est supra corpus Christi mysticum ; et a talium ore populus legem requirit.

(1) *Traité de la vie spirituelle.* C. 4.

lent commentaire du texte de saint Vincent Ferrier. Voici comment elle y parle de la nécessité du directeur spirituel : « Bien que nostre Sauveur Jesus-Christ soit nostre vray et souverain Maistre, infiniment sage, et suffisant pour nous enseigner et nous instruire de tout ce qui est nécessaire et utile pour nostre salut et perfection, estant ce divin Precepteur envoyé par le Pere eternel çà bas en terre, pour acheminer les mortels à leur salvation, celui duquel parle Isaïe, lorsqu'il dit : *Et erunt oculi tui videntes præceptorem tuum, et aures tuæ audient verbum post tergum monentis. Hæc est via, ambulate in ea, et non declinetis neque ad dexteram, neque ad sinistram* (Isaï. 30). « Tes yeux verront » ton Maistre, et tu ouyras les paroles de celuy qui t'ad- » monestera criant par derriere toy : c'est icy le droict » chemin, marches par iceluy, et ne panches point à » droicte, ny à gauche. » Ce qu'il a accomply à la lettre exerçant très-excellemment l'office de Maistre celeste, et vray conseillier, lors que selon que dit le Prophete, « il fut veu en terre, et conversa avec les hommes : » *Post hæc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est ;* et il l'exerce encores journellement en l'interieur de noz ames d'une façon toute spirituelle et mystique. Neantmoins, luy qui par son infinie sagesse dispose toutes choses souëfvement au grand proufit de noz ames, a tres-sagement ordonné, que les hommes gouverneroient et enseigneroient les hommes : ceux qui gouvernent et enseignent, et ceux qui sont enseignés et gouvernés, en retirant des utilités et proufits merveilleux, et des signalés mérites. Ceux qui gouvernent et enseignent, en exerçant la charité, la benignité, la patience, et plusieurs autres vertus ; ceux qui sont soubs leur conduicte, pratiquant l'humilité, soubmission, obeyssance, et mortification, et acquerant par ce moyen de riches thresors de grace et de gloire ; ce souverain Legislateur leur donnant son

ample benediction, voyant qu'ils se captivent aux loix de la volonté d'un homme, pour accomplir plus parfaictement la loy de la charité et divin amour. Selon le conseil donc de nostre sainct Aucteur et le commun consentement de tous les Docteurs, celui qui desire atteindre à la perfection ne doit point se gouverner de sa teste, ny se fier à son jugement, pour grande capacité, experience ou doctrine qu'il puisse avoir, ains se soubmettre humblement (car c'est icy un grand acte d'humilité) à la conduite d'un bon Pere spirituel (1). »

L'âme a donc besoin d'un pilote expérimenté pour la conduire au port du salut. Ce pilote, c'est Dieu sans doute, mais cela ne suffit pas dans la plupart des circonstances ; d'ordinaire, Dieu se sert d'un instrument visible pour nous manifester ses volontés, nous diriger, nous avertir, nous montrer la route à suivre, tenir en main le gouvernail, et enfin, dans la tempête, nous faire éviter les écueils et nous préserver du naufrage. Telle est la conduite habituelle de la divine Providence (2).

(1) *Annotations sur le traité de la vie spirituelle de sainct Vincent Ferrier*. C. 4. — Cet ouvrage achevé le 21 janvier 1617, au monastère de sainte Praxède d'Avignon, fut imprimé la même année à Lyon et approuvé par Jean-Claude Deville, chanoine de Saint-Paul de Lyon, docteur en théologie, et député à l'approbation des livres en ce diocèse. Au bas du portrait de Julienne Morell placé en tête du volume, on lit cette inscription latine : *Soror Juliana Morell barchinonensis, hebraicæ, græcæ, et latinæ linguarum peritissima. Annos nata XII Theses philosophicas Hispaniarum Reginæ dicatas Lugduni propugnavit. Demum sublimioris sanctiorisque vitæ flagrans desiderio, sponte sæculo nuntium misit, sacrumque D. Dominici Institutum Avenione professa est in monasterio Sanctæ Praxedis, in quo ab hinc annis fere novem religiose admodum vixit, et ibidem commentarios in Tractatu D. Vincentii Ferrerii de vita spiritali, recens edidit, quos Galliarum Reginæ inscripsit, ætatis suæ* 23. — 1617.

(2) Il n'entre pas dans notre plan de traiter ici en particulier la question de la direction des religieuses par la supérieure, ni de fixer la part qui revient à celle-ci dans l'application des principes que nous exposons en ce moment. Cette question difficile et com-

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

10. D. Le directeur spirituel est-il nécessaire à tous les degrés de la vie intérieure ?

R. On peut dire qu'un directeur est nécessaire à tous les degrés de la vie intérieure. Ceux qui commencent ont besoin d'être encouragés et fortifiés dans les luttes contre leurs passions et leurs mauvais penchants ; ceux qui avancent ne feront pas de progrès sérieux et solides dans la pratique des vertus, si, par leur faute, ils marchent sans le secours d'une main habile ; enfin, ceux qui touchent déjà au terme de la vie intérieure, ne sont point dispensés pour cela de rechercher des lumières et des conseils, au contraire, les difficultés qui se présentent jusque dans les sommets de la divine contemplation les obligent à se soumettre aux décisions d'un guide prudent et éclairé. Nul ne se suffit à soi-même : telle est la loi générale et providentielle (1).

11. D. En quoi consiste l'office d'un directeur spirituel ?

R. L'office d'un directeur a pour objet tout ce qui concerne l'avancement spirituel des âmes qui lui sont confiées : les obstacles à éloigner, la pratique des vertus, les exercices de piété, la solution des doutes et des cas de conscience, quelquefois même le règlement de certaines questions temporelles où les intérêts de l'âme sont engagés. On le voit, l'office du directeur est aussi varié que la situation des âmes est différente. La direction d'une âme qui commence à se donner à Dieu exige

plexe est réglée sur plusieurs points par le Saint-Siège. On peut consulter nos ouvrages intitulés : *Réponses canoniques et pratiques*, etc., et *Quelques réponses touchant les devoirs de l'obéissance, etc.*

(1) D. Th. 2. 2. q. 49, a. 3, c. : In his quæ ad prudentiam pertinent, maxime indiget homo ab aliis erudiri, præcipue ex senioribus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. *Ibid.* ad 3 : Etiam ipsos majores oportet dociles quantum ad aliqua esse, quia nullus in his quæ subsunt prudentiæ, sibi quantum ad omnia sufficit.

un soin attentif, un dévouement tout paternel, une patience persévérante. Suivre les progrès d'une âme généreuse qui s'avance paisiblement dans la voie de la perfection par des sentiers battus, ne demande pas ordinairement des connaissances et des aptitudes exceptionnelles. Mais servir de guide à des âmes appelées aux plus hauts degrés de l'union divine, est une mission souvent compliquée et ardue, qui réclame des qualités nombreuses et éminentes, au triple point de vue de la science, de la sainteté, et du discernement des esprits. On peut encore distinguer la direction spirituelle qui convient aux âmes religieuses de celle des personnes du monde ; dans ces deux vocations, il y a des choses à régler qui ont beaucoup de rapport entre elles, il y en a d'autres tout à fait dissemblables. Avant tout, ce qu'il faut considérer dans le gouvernement des âmes, ce sont les devoirs d'état.

L'objet de la direction n'est point soumis à des règles fixes et invariables, surtout dans les choses de détail. Néanmoins nous signalerons un point important qui doit dominer toute direction sérieuse et vraiment surnaturelle : c'est d'appliquer les âmes à se laisser conduire en toutes choses, et principalement dans la voie du renoncement et de l'abnégation, par la très sainte et tout aimable volonté de Dieu. Une direction qui a pour base et pour guide l'acquiescement filial et généreux à la volonté divine, ne peut manquer de produire des fruits abondants de sanctification : c'est sans contredit la voie la plus simple, la plus sûre et la plus méritoire pour aller à Dieu.

12. D. Est-il important de faire choix d'un bon directeur ?

R. Rien n'est plus important. Voici, d'après un vénérable religieux du dix-septième siècle, un excellent résumé de tout ce qu'on peut dire de plus sage et de plus autorisé sur cette matière.

« Ame chrétienne qui demandez qu'on vous conduise dans la voie de Dieu que vous cherchez uniquement, il importe beaucoup que vous choisissiez un confesseur qui soit à Dieu. S'il n'y est point lui-même, comment vous y conduira-t-il ? et s'il n'a point de piété, comment vous en montrera-t-il la pratique ? Nous ne croyons point qu'il y ait de mauvais confesseurs ; mais s'il y en a, c'est tomber entre les pattes des loups que de tomber entre leurs mains : c'est ce que l'on doit craindre. Pour ne point s'y tromper, voici les qualités principales qu'il faut remarquer dans le confesseur, soit séculier, soit religieux, avant de lui confier la conduite de notre âme.

» Il faut qu'il soit savant, éclairé des lumières de Dieu et bien expérimenté dans la conduite des âmes, capable de vous instruire, de résoudre vos doutes, et de vous diriger dans la voie où Dieu vous appelle (I. 167). — Il faut qu'il soit prudent, pour vous faire faire toutes choses dans le temps, dans le lieu, et de la manière que vous devez les faire, pour correspondre au mouvement que le Saint-Esprit vous en donne. Il faut qu'il soit chaste et désintéressé, afin qu'il ne s'attache ni à votre personne, ni à vos biens. Il faut qu'il soit mortifié, humble, patient, doux, charitable, dégagé de tout ce qui est dans le siècle, modeste, homme d'oraison, et aussi vertueux qu'un prêtre doit l'être : c'est plus par son exemple que par ses paroles qu'il doit vous porter à la mortification, à l'humilité, à la patience, à la douceur, à la charité, au dégagement, à la modestie, à l'oraison, à la chasteté, et à toutes les vertus. — Il faut qu'il ait pour vous un véritable zèle qui ne consiste point à vous flatter dans vos imperfections, mais à ne vous souffrir aucun défaut, en vous conduisant néanmoins de manière à ne point gêner, mais à vous ouvrir le cœur, afin que vous lui en découvriez entièrement les secrets.

» Mais plus il est important pour le salut d'une âme d'avoir un bon confesseur, plus elle doit en recommander le choix à Dieu. Qu'elle prie ce bon Maître, qu'elle invoque les Saints, qu'elle jeûne, qu'elle communie, et qu'elle demande au Saint-Esprit de lui montrer celui qu'il a choisi pour la conduire. Elle ne doit point se presser et s'arrêter de suite à celui qui lui semble le plus propre à la bien diriger, mais il faut qu'elle se confesse à lui pendant quelques mois, et qu'elle lui propose ses difficultés pendant ce temps, sans se faire connaître, avant de le prier de prendre soin de sa conscience. Plusieurs se sont repentis de s'être trop pressés... Mais lorsque Dieu vous aura fait la grâce de trouver un prêtre qui a toutes les qualités d'un bon confesseur, rendez-en grâces à Dieu : c'est un trésor qu'il vous a donné, et protestez-lui que vous ne vous en servirez jamais que pour sa gloire et pour votre salut (1). »

13. D. Que faut-il faire quand on ne trouve pas de directeur spirituel ?

R. « Il faut, dit saint Vincent Ferrier, recourir à Dieu de tout son cœur, le prier avec instance et humilité de cœur de nous instruire lui-même, et nous jeter entre ses bras avec un entier abandon à sa divine Providence. Touché de notre confiance, il nous recevra avec bonté comme de pauvres orphelins ; car il ne veut pas la mort de personne, mais que tous arrivent à la connaissance de la vérité (2). » Comme nous le verrons bientôt, de pieuses lectures choisies parmi les meilleurs auteurs peuvent venir en aide aux âmes de bonne volonté qui manquent de directeur (I. 19, 21).

14. D. Quelle conduite faut-il tenir à l'égard de son directeur spirituel ?

(1) *Instructions familières sur les pratiques de la vraie dévotion*, par le P. Billecocq, des Frères-Prêcheurs. L. 1, P. 2, C. 2.

(2) *Traité de la vie spirituelle*. C. 4.

R. Il faut apporter dans nos rapports avec le directeur spirituel que Dieu nous a choisi une grande ouverture et une humble obéissance d'esprit et de cœur. Si ces deux dispositions existent et sont réglées de part et d'autre par la discrétion, le ministère du directeur spirituel ne peut produire que des fruits de salut.

15. D. En quoi consiste l'ouverture que l'on doit avoir pour son directeur spirituel ?

R. Le directeur ne peut nous conduire sans nous connaître ; il faut donc lui découvrir avec une grande simplicité et ouverture de cœur nos mauvais penchants, nos imperfections, nos péchés, nos tentations, nos ténèbres, nos dégoûts pour les choses de Dieu, nos peines intérieures, nos lumières et nos sentiments de dévotion ; en un mot, tout le mal et tout le bien qui peuvent exister dans notre âme, sans jamais écouter l'orgueil ni la crainte, et de manière à faciliter la connaissance de notre intérieur. Cette ouverture, si elle est discrète, exempte de communications étrangères ou peu charitables, est une des conditions essentielles de la bonne direction. Une âme n'est point en droit de se plaindre de son directeur, quand elle est habituellement fermée et énigmatique dans ses rapports de direction.

« Il faut, dit Julienne Morell en parlant des directeurs, que nous leur découvrions ces lepres avec *une grande sincerité et candeur ;* leur declarant humblement nos passions, affections et inclinations naturelles ; secondement, nos mauvaises habitudes, vices et imperfections ; troisiesmement, les repugnances interieures que nous sentons à l'exercice des vertus, et nommement de celle que nous pourchassons, et à l'acquisition de laquelle nous travaillons ; quatriesmement, les manquements journaliers que nous faisons contre icelle, et contre les autres, lui en rendant conte au temps prefix,.. sçavoir toutes les tentations, afflictions, angoisses interieures et aridités dont nous sommes travaillés ; appre-

nant d'eux à vaillamment combattre, et surmonter nos ennemis et nous-mesmes, qui sommes le pire ennemy que nous ayons (1). »

16 D. En quoi consiste l'obéissance que l'on doit à son directeur spirituel ?

R. L'autorité du directeur nous représente l'autorité de Dieu : on lui doit humble, discrète et entière soumission en tout ce qui concerne son ministère et notre avancement spirituel. L'autorité d'un supérieur dans une communauté est évidemment plus grande sous certains rapports que celle d'un simple directeur : celui-ci, comme son nom l'indique, dirige plutôt qu'il ne commande, et s'il devait commander par exception, ce ne serait pas *en vertu de la sainte obéissance*, comme en religion. Il n'y a donc pas péché à lui désobéir, à moins que ce ne soit pour des choses où la conscience est d'ailleurs engagée, ou dans quelques circonstances exceptionnelles ou extraordinaires, où le mépris irait directement à Dieu. Cette restriction faite, on doit obéir au directeur spirituel comme à Dieu dont il tient la place : s'il ordonne ou défend quelque chose, il faut s'en tenir à sa décision, à moins qu'il n'y ait impossibilité ou péché. Cette humble soumission est nécessaire dans la vie intérieure, car sans cela nous ferions notre volonté propre et nous ne serions pas bénis de Dieu.

La soumission au directeur spirituel pourrait devenir plus étroite, si l'on s'était obligé par vœu à lui obéir. Ces sortes d'engagements, disons-le en passant, nous paraissent généralement pour le moins inopportuns, et il faudrait de part et d'autre des dispositions tout à fait exceptionnelles pour les autoriser.

17. D. N'est-il jamais permis de changer de directeur spirituel ?

(1) *Annotations sur le traité de la vie spirituelle de sainct Vincent Ferrier*. C. 4.

R. Il peut y avoir des raisons suffisantes de changer de directeur. Si l'âme n'avance pas ou si elle est gênée, et si, après avoir souffert quelque temps cet état fâcheux et pénible, elle croit devoir devant Dieu changer de directeur, il faut qu'elle le fasse paisiblement et avec une entière liberté. Ce changement peut devenir utile et même nécessaire, sans qu'il y ait de la faute de personne : le directeur a fait tout ce qu'il a pu, et l'âme ne s'est point montrée infidèle, mais Dieu a rompu des liens spirituels que lui seul avait formés.

Toutefois, il faut mûrement réfléchir avant de prendre cette détermination. « Quand Dieu vous a fait la grâce de trouver un homme selon votre cœur, dit un auteur expérimenté, vous ne devez le quitter que par la mort ou par une absence qui doit durer toujours. C'est un défaut de changer de confesseur sans en avoir un juste sujet. Les uns changent par curiosité, pour savoir quelle est la conduite d'un autre ; plusieurs par inconstance, ne pouvant jamais demeurer longtemps dans un même état ; d'autres, par une inquiétude d'esprit qui leur fait chercher toujours ce qu'ils ne trouveront jamais, parce qu'ils voudraient se sanctifier uniquement par les paroles des hommes, sans mortifier leurs passions, sans détruire l'amour-propre, et sans pratiquer la vertu. Quelques-uns, par orgueil, pour cacher leurs faiblesses au confesseur qui les connaît ; d'autres, par un désir peu réglé de parler de leur intérieur à diverses personnes, et de s'entretenir avec des confesseurs différents. D'autres, par hypocrisie, afin qu'on voie qu'ils communiquent avec les confesseurs qui ont le plus de réputation. D'autres, par défaut d'humilité et de mortification, ne pouvant souffrir la conduite d'un homme qui ne flatte point. D'autres, par un prétexte imaginaire de chercher une direction plus parfaite. D'autres, par jalousie, parce qu'ils ne peuvent supporter ceux qui se confessent avec eux au même confesseur. D'autres, par

imagination, croyant qu'on ne prend point assez soin de leur âme. D'autres enfin, parce que les paroles d'un confesseur n'étant plus nouvelles, ne font plus sur leur cœur l'impression sensible qu'elles y faisaient au commencement. Toutes ces manières de changer de confesseur sont contraires à l'avancement spirituel de l'âme (1). »

Une âme vraiment abandonnée au bon plaisir de Dieu, ne changera jamais de directeur pour des motifs aussi peu surnaturels : la volonté de Dieu est son unique guide et son plus parfait soutien.

18. D. Le directeur spirituel est-il quelquefois une occasion de souffrances pour l'âme qu'il dirige ?

R. Cela peut arriver, soit que Dieu le permette pour nous faire pratiquer la patience et le renoncement, soit que l'âme elle-même en devienne la cause par des dispositions imparfaites, comme le jugement propre, un attachement trop naturel, des soupçons injustes, ou une secrète jalousie.

Mortifier son jugement n'est point une chose facile. Si le directeur nous conduit d'après nos inclinations naturelles, nous approuvons sa manière de faire ; s'il nous contrarie dans nos vues ou dans nos pieux projets, nous nous laissons aller à l'inquiétude et au murmure. On veut jeûner, faire abstinence, coucher sur la dure, porter un cilice, aller en pèlerinage, communier plus souvent, et faire une multitude d'exercices selon ses goûts et ses attraits particuliers, le directeur s'y oppose, parce qu'il n'y voit pas la volonté de Dieu : de là des tristesses, des découragements, et jusqu'à des larmes.

Un attachement trop naturel devient aussi parfois la source de nombreuses croix intérieures. Sainte Cathe-

(1) *Instructions familières sur les pratiques de la vraie dévotion,* par le P. Billecocq, des Frères-Prêcheurs, L. 1, P. 2, C. 2.

rine de Sienne, dans une de ses lettres, nous signale ce danger et indique le remède : « Vous aimez, dit-elle, la créature spirituellement en Dieu, mais quelquefois, ou par défaut d'intention, ou parce que l'homme a une nature qui l'y porte, on aime spirituellement, et dans cet amour on trouve un plaisir, une jouissance qui fait que souvent la sensualité y a sa part, sous l'apparence de la spiritualité. Si vous me dites : Comment puis-je m'apercevoir de cette imperfection ? Je vous répondrai : Quand vous voyez que la personne qui est aimée vous manque en quelque chose, qu'elle n'est plus dans les mêmes rapports avec vous ; si alors vous en avez du chagrin, si ce chagrin affaiblit l'affection que vous aviez, soyez bien persuadé que cette affection était imparfaite. Quel est donc le moyen de la rendre parfaite ? Je ne vous indiquerai pas d'autre moyen que celui enseigné par la Vérité même à une de ses servantes : Ma fille bien aimée, lui disait-elle un jour, je ne veux pas que tu fasses comme celui qui tire un vase plein d'eau d'une fontaine et qui boit lorsqu'il est dehors ; le vase se vide, et il ne s'en aperçoit pas ; mais je veux que, lorsque tu emplis le vase de ton âme, en ne faisant par l'affection qu'une même chose avec celui que tu aimes pour moi, tu ne retires pas ce vase loin de moi, qui suis la fontaine d'eau vive, mais que tu y conserves cette créature que tu aimes pour l'amour de moi, comme le vase dans l'eau. De cette manière, vous ne serez jamais vides, ni toi ni celui que tu aimes, mais vous serez toujours remplis de la grâce divine et du feu très ardent de la charité, et alors vous ne tomberez pas dans le trouble et le dépit. Celui qui aime ainsi, lorsqu'il voit que celui qu'il aime change et s'éloigne de sa société, ne s'en afflige pas, pourvu qu'il le voie persévérer dans les douces et solides vertus, car il l'aimait pour Dieu, et non pour lui ; il éprouve cependant une sainte émotion quand il se voit séparé de ce qu'il aime. Telle est la règle et le

moyen que je veux vous voir prendre pour que vous soyez parfait (1). »

Le conseil qui nous est transmis par sainte Catherine de Sienne mérite d'être attentivement médité, et surtout d'être mis en pratique avec une grande fidélité ; c'est pour l'avoir trop oublié que l'âme devient son propre bourreau par des soupçons injustes et par des sentiments de jalousie. En effet, croire qu'un directeur néglige notre avancement et ne s'occupe qu'à regret de nos intérêts spirituels, c'est non seulement nuire beaucoup à sa perfection, mais c'est aussi une cause incessante de trouble et d'agitation ; quelquefois même l'âme est tellement dans l'angoisse qu'elle se néglige dans ses exercices de piété et dans la fréquentation des sacrements : si la jalousie vient à se mêler aux soupçons injustes, c'est une source de désordres de tout genre et le comble du malheur.

III

19. D. Les livres de théologie ascétique et mystique sont-ils d'une grande utilité ?

R. L'utilité de ces ouvrages est manifeste, soit pour les directeurs, soit pour les âmes appelées à la perfection, quand celles-ci ont soin d'apporter à cette lecture les précautions et les dispositions nécessaires.

Voici, d'après le P. Nicolas de Jésus-Marie, savant carme déchaussé, les principales raisons de l'utilité des livres de théologie ascétique et mystique. « On ne saurait nier que non seulement dans les monastères, mais aussi dans le monde, il n'y ait des personnes de tout sexe qui servent Dieu dans une voie vraiment sublime, et qui n'ont d'autre but et d'autre désir que de tendre et

(1) *Lettres*. T. II, L. 178, p. 496 (éd. Cartier).

de parvenir, autant qu'il est possible ici-bas, à une très haute et très intime union avec Dieu; elles avancent dans cette voie sainte par un dépouillement volontaire intérieur et extérieur de toutes les créatures et par une grande pauvreté d'esprit, et s'efforcent par toutes sortes de moyens d'acquérir cette perfection à laquelle Notre-Seigneur nous invite : « Soyez parfaits comme votre » Père céleste est parfait (Matth. V, 48). » On ne peut douter que de telles âmes ne soient très agréables à Dieu, et que toutes les choses qui peuvent leur être nécessaires ou utiles ne soient considérées comme très importantes aux yeux de Dieu, d'autant plus qu'il ne s'agit pas ici seulement d'une nécessité et d'une utilité particulières, mais générales, car ces personnes privilégiées, bien qu'en petit nombre, sont le principe du salut et du bonheur d'une multitude d'âmes...

» Or, nous demanderons si ceux qui aspirent et tendent à l'intime union avec Dieu et s'appliquent à la contemplation, ont besoin d'être dirigés en ce chemin difficile, pour éviter les dangers qui s'y rencontrent ordinairement : nous demanderons encore si les directeurs qui ont la conduite et le gouvernement de ces âmes ont besoin de science pour les diriger sûrement. Personne ne peut raisonnablement révoquer en doute cette nécessité, car plus la vie est parfaite et sublime, plus aussi elle est difficile et réclame une grande et solide doctrine... Les directeurs spirituels qui réunissent la science et l'expérience des choses divines sont rares... C'est pourquoi les livres qui contiennent une doctrine approuvée par l'Église sont manifestement d'une grande utilité, non seulement pour les âmes qui tendent à la perfection et à l'intime union à Dieu, mais aussi pour les confesseurs et les directeurs (1). »

(1) Nicolaus a Jesu-Maria. *Elucidatio phrasium myst. operum Joannis a Cruce.* P. I, C. 5.

Toutefois, il y a des précautions et des dispositions nécessaires pour bien profiter de la lecture des livres de théologie ascétique et mystique. Nous ne ferons ici qu'indiquer les principales. Et d'abord, les personnes qui aspirent à la perfection, surtout les âmes peu éclairées, ne doivent jamais lire les ouvrages qui traitent des états extraordinaires, sans l'avis d'un sage directeur ; car, dans les livres mystiques, même dans ceux dont la doctrine est approuvée, il y a un choix à faire. Pour les ouvrages de spiritualité communément reçus, dont la doctrine est sûre, et qui expliquent simplement l'oraison mentale et la pratique des vertus, on peut dire qu'ils peuvent être lus sans danger ; néanmoins, l'avis du directeur est toujours très utile. Du reste, une âme vraiment désireuse de sa perfection s'appliquera toujours de préférence à une lecture capable de lui inspirer des vertus solides et appropriées à son état, la crainte de Dieu, l'horreur du péché et du vice, le mépris du monde et de soi-même, la mortification continuelle des passions, etc; elle évitera la curiosité, le caprice et l'inconstance, et se laissera toujours diriger par une intention droite et le désir sincère de devenir meilleure, plus humble, plus mortifiée, plus unie à Dieu par une grande pureté intérieure ; en un mot, elle s'appliquera avec ordre, ferveur et persévérance à son amendement spirituel. L'Esprit-Saint bénira toujours une lecture faite dans ces saintes dispositions (1).

(1) Dion. Cart. *Exhortatorium novit.* art 9. Hora a l hoc magis vacante legere ac studere debent salubria et suo proposito magis accommodâ, utpote ea quæ compunctionem inducunt, devotionem nutriunt et inflammant, timorem Dei in corde stabiliunt, et quæ ad vitiorum horrorem, ad mundi contemptum, ad suiipsius aspernationem et humilitatem, vehementius incitant atque erudiunt. Ea quoque quæ efficacius docent modum ac ordinem spiritalis profectus, reformationem passionum, remedia et triumphum tentationum, et exercitationem internam... Non quod omnia ista sed quædam horum quæ tibi magis ad manum sunt, legere debeas ac studere : non varia percurrendo et folia revolvendo, aut solam notitiam vel temporis

20. D. Que faut-il penser de certains termes particuliers dont se servent quelquefois les auteurs mystiques ?

R. Nous répondrons à cette question en citant de nouveau le P. Nicolas de Jésus-Marie.

« Il faut admettre en principe, dit-il, que dans tous les arts et dans toutes les sciences, il est souvent permis d'user de certaines manières de parler qui leur sont propres et particulières, et dont le sens est inconnu à ceux qui n'y sont point versés ; et cela toutes les fois que ceux qui enseignent le jugeront nécessaire pour se faire comprendre. Ces locutions et ces termes ne doivent pas être rejetés, ni condamnés ou méprisés par ceux qui ne les saisissent pas, mais on doit en laisser le jugement à des maîtres expérimentés, et déférer beaucoup à leur sentiment. En effet, pour bien imposer les noms, il faut connaître parfaitement la nature des choses qu'on veut nommer, ou dont on veut discourir (D. Th. I. p. q. 13, a. 1 et 8)... La théologie mystique, entre tous les arts et toutes les sciences, a le droit de se servir de locutions et de termes qui lui sont propres. La sublimité des matières qu'elle traite l'oblige souvent d'en user ainsi, car plus les choses qu'on enseigne sont difficiles et cachées, moins on peut les expliquer par des termes ordinaires, disproportionnés à la pensée qu'on veut exprimer. C'est pourquoi il a fallu trouver de nouveaux noms, ou bien approprier ceux qui étaient déjà reçus à de nouvelles significations, sans avoir égard à leur sens

deductionem, seu speculativam et superficialem delectationem quærendo : sed ut proficias, ut virtuosus reddaris, ut in timore, humilitate, custodia, ac salubri proposito, decentia morum, refrenatione linguæ ac sensuum, reformatione passionum et puritate interna funderis, corroboreris, excrescas. Idcirco quæ legis, tibiipsi applicare mox debes, imperfectionem tuam deflere, emendationem proponere, et ordinate, ferventer, ac perseveranter prosequi eam. Ecce tale sit tuum studium. Dum taliter legis ac studes, Spiritus sanctus loquitur tibi.

usuel, afin de pouvoir ainsi, bien qu'imparfaitement, représenter l'excellence et la grandeur des choses divines. C'est ce que nous voyons dans les œuvres de saint Denys et des autres docteurs mystiques. Ces manières de parler ne pourront être parfaitement entendues que par ceux qui sont vraiment instruits et exercés dans cette science sublime et expérimentale ; ceux qui s'appliquent aux sciences spéculatives ne doivent point les condamner, parce qu'ils ne les comprennent pas, mais, au contraire, lorsqu'ils rencontrent dans ces expressions quelque difficulté au point de vue de la théologie scolastique, ils doivent l'interpréter pieusement, comme saint Thomas nous en a donné l'exemple dans l'exposition de saint Denys...

« La nécessité des termes et des locutions particulières dans la théologie mystique ressort également de ce que ceux qui jouissent de la contemplation des choses divines trouvent tous les termes disproportionnés pour exprimer ce qu'ils connaissent dans leur entendement et expérimentent en eux-mêmes, jusqu'à ce que Dieu leur enseigne une manière convenable de s'expliquer... Or, si la science mystique est si sublime et si difficile à expliquer que ceux mêmes qui en ont l'expérience ne peuvent en parler sans une lumière surnaturelle et divine, nous devons en tirer deux conséquences : — La première, c'est qu'il n'est pas raisonnable de vouloir prescrire aux auteurs mystiques une manière de parler qui leur est étrangère ; mais pourvu qu'ils restent dans la vérité, on doit les laisser entièrement libres de se conformer à la lumière qu'ils reçoivent d'en haut, en se servant de locutions particulières, selon qu'ils le jugeront convenable pour expliquer leurs pensées... — La seconde conséquence, c'est que ceux qui éprouvent ces communications divines, ne peuvent apprendre ces locutions et ces termes qu'à la divine école du Saint-Esprit, comme on peut croire qu'il est arrivé aux docteurs mys-

tiques saint Denys, saint Bernard, saint Thomas, saint Bonaventure, Tauler, Rusbrock, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, et autres semblables. Ces différents auteurs ont parlé et écrit d'après une lumière surnaturelle très sublime, ce qui rend leur langage peu commun et néanmoins très convenable à la science mystique. C'est pourquoi, si ceux qui ne sont point éclairés de la sorte ne le comprennent pas facilement, ils ne doivent point pour cela les rejeter ni les condamner, mais au contraire les respecter humblement (1). »

Les réflexions qu'on vient de lire sont certainement très fondées et très justes ; cependant il ne faudrait pas en abuser, et s'en autoriser pour manquer de circonspection dans le choix des termes qui servent à expliquer les phénomènes mystiques (2). La théologie scolastique conserve tous ses droits essentiels, comme nous aurons l'occasion de le faire remarquer dans les réponses suivantes.

(1) Nicolaus a Jesu-Maria. *Elucidatio phrasium myst. operum Joannis a Cruce.* P. 1, C. 6, § 1, 2.

(2) Le P. Chéron, religieux carme, dans son ouvrage intitulé : *Examen de la théologie mystique*, C. 5, Paris, 1657, signale plusieurs de ces termes exagérés et déplacés. Nous en citerons quelques-uns : « Calices intérieurs, le gouffre de l'anéantissement cordial, » simplification redoublée, confrication déifiante, élévation en sauté » spirituelle, le soulèvement sursséraphique... posséder la volonté » de Dieu essentielle pour son égoïté fondamentale... Le mourir » éternel en passion et souffrance mortelle, supprimant le fond radi- » cal de l'âme pour jamais, est pour les parfaits. » — Ces termes et ces phrases, ou d'autres semblables, peuvent n'être pas toujours conformes aux principes de la foi ; dans tous les cas, c'est une affectation de langage qui ne convient pas à la piété chrétienne. Il ne serait pas impossible, encore aujourd'hui, de trouver des expressions de ce genre employées par certaines âmes plongées dans une dévotion toute spéculative et nébuleuse : on peut dire, sans crainte de se tromper, que ce n'est pas le signe d'une action vraiment divine. — Nous signalons aussi comme un abus certaines expressions qui respirent le *sensualisme mystique*. Si des âmes simples peuvent employer quelquefois ce langage dans leurs rapports avec Notre-Seigneur, ce n'est pas une raison pour le reproduire sans aucune réserve dans les ouvrages de spiritualité. Ces termes ressemblent trop à la passion humaine pour ne pas scandaliser les esprits prévenus ou mal disposés. Ce que Salomon, *inspiré de Dieu*,

21. D. Quels sont les meilleurs auteurs mystiques ?

R. Les meilleurs auteurs mystiques sont sans contredit ceux qui joignent l'expérience des choses divines à la science théologique. « La science seule ne suffit pas ici, dit encore le P. Nicolas de Jésus-Marie, mais l'expérience est aussi nécessaire. La théologie mystique ne consiste pas dans une connaissance de Dieu spéculative, mais expérimentale ; c'est pourquoi ceux qui n'ont appris que la théologie spéculative, ignorent, faute d'expérience, beaucoup de choses qui concernent la théologie mystique. Cette vérité est enseignée communément par les saints Pères et par les Docteurs, même scholastiques, comme on peut le voir en particulier dans le vénérable Barthélemy des Martyrs (1)... D'autre part, ceux qui ne sont pas instruits dans la théologie scholastique, et qu'on peut appeler demi-théologiens ou demi-savants, ne sont point capables de juger des matières mystiques ; car ces théologiens sont du nombre de ceux que sainte Thérèse appelle craintifs ou ombrageux...

» Quant aux auteurs qui sont instruits non seulement dans la théologie scolastique, mais aussi dans l'Ecriture sainte, les saints Pères et autres matières qui concernent la théologie, bien qu'ils ne puissent pas juger de la théologie mystique d'une manière très parfaite,

a pu dire dans le *Cantique des Cantiques* pour exprimer des mystères, n'est pas à sa place dans un livre de piété à la disposition de tout le monde. On sait, d'ailleurs, que le *Cantique des Cantiques*, quoique purifié par la prophétie, n'est pas un livre à conseiller indistinctement. Si quelques Saints ont laissé dans leurs écrits des traces de ce langage passionné, on doit croire que leur éminente vertu et quelquefois une action divine exceptionnelle, autorisent chez eux ce que d'autres n'ont pas le droit de se permettre.

(1) *Compendium mysticæ doctrinæ*. P. 2, C. 10, § 1 : Uberius namque expertus divinitatem intelliget, quam plerique eruditissimi Doctores, qui nondum in secretum cubiculum Regis æterni fuerunt admissi, nec corusco gratiæ lumine illustrati : nec mirum cum Deo charissimi sint, qui se totos illi libere dederunt et in eis Dominus magnifice soleat operari.

s'ils n'en ont point l'expérience, néanmoins on ne doit pas les tenir pour incapables de parler ou d'écrire sur ce sujet, parce qu'ils trouvent des lumières dans la sainte Écriture, les saints Pères et les Docteurs mystiques, et qu'ils peuvent par ce moyen reconnaître si les phénomènes mystiques sont conformes à la vraie doctrine. Sainte Thérèse confirme ce que nous venons de dire au chapitre XXXIV de sa vie. « Je ne dis pas qu'un savant » qui n'est pas dans ces voies élevées ne puisse con- » duire les âmes qui y sont, pourvu que, pour les choses » ordinaires, tant intérieures qu'extérieures, il se règle » d'après les lumières de la raison, et que, pour les sur- » naturelles, il se conforme à l'Écriture sainte. » Et au chapitre premier de la cinquième demeure, sainte Thérèse ajoute : « Je suis toute disposée à m'en rap- » porter à des hommes savants, » et le reste qu'on peut » lire dans ce chapitre (1). »

Les meilleurs auteurs sont donc ceux qui réunissent l'expérience et la science. On peut même dire que la doctrine est par-dessus tout nécessaire, et que sans elle on s'expose, sous l'apparence et le prétexte d'une plus grande perfection, à tomber dans des erreurs ou tout au moins en des inexactitudes regrettables. C'est pourquoi la mystique de saint Thomas, fondée sur les solides principes de la scolastique, jouit d'une si grande autorité, et passe, à juste titre, comme très exacte et très solide (2).

(1) Nicolaus a Jesu-Maria. *Compendium mysticæ doctrinæ*. C. 7, § 2, 4.

(2) Thomas a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th. Dedicatio :* Doctrina mystica D. Thomæ est tantæ auctoritatis, eo præcise, quia fundata est in doctrina scholastica, ut verbis exprimi non possit. Illa doctrina mystica, quæ non repugnat principiis doctrinæ scholasticæ, habet firmum firmamentum, et ideo lectores qui legunt mysticam Theologiam in D. Thoma inveniunt illam firmissimam, et bene fundatam ; e contrario qui in aliis libris legunt, qui solum præcise de rebus mysticis tractant sine duce et præceptore, sub specie devotionis, induriusculis verbis materiam hauriunt errorum.

22. D. Que faut-il penser des auteurs qui ne manifestent pas assez de respect pour les théologiens scolastiques ?

R. Ces auteurs se mettent en opposition avec les volontés hautement manifestées par le Siège apostolique, et principalement par Sa Sainteté Léon XIII. De plus, sans le vouloir, ils s'associent aux ennemis des saines doctrines qui ont toujours manifesté leur répulsion pour la scolastique (1).

On nous permettra de citer à ce sujet un passage du cardinal Zigliara :

« Quant à ces catholiques, dit-il, qui, sans s'en apercevoir, tombent dans les pièges du rationalisme et rient imprudemment à ses sarcasmes, jetant, eux aussi, la pierre aux scolastiques, je leur rappellerai les paroles du célèbre Melchior Cano, homme d'un caractère très indépendant et à qui personne ne reprochera trop d'adulation pour ces mêmes scolastiques. « Les hérétiques, » dit-il (et nous, nous disons les ennemis du catholi- » cisme), font une guerre acharnée aux méthodes et à » l'enseignement des scolastiques, parce qu'ils savent » que la foi catholique qu'ils veulent anéantir est gar- » dée par leur vigilance et par leur doctrine. Les loups » savent très bien reconnaître les chiens et les haïr, et » de même les hérétiques poursuivent de leur haine » cette école qui sait éloigner les loups du troupeau et » déjouer leurs desseins. Cela n'a rien que de naturel ; » mais je ne puis assez exprimer mon étonnement à la » vue de ces hommes qui, tout en se disant et étant » vraiment catholiques, applaudissent néanmoins ceux » qui ne savent pas exhorter la jeunesse à l'étude des » langues, sans couvrir d'abord de malédictions les

(1) Pour ne parler ici que des faux mystiques, Molinos et ses sectateurs ne cessaient de décrier les savants scolastiques. Cf. Bossuet. *Inst. sur les états d'oraison*, Préface, § 2.

» théologiens scolastiques, et qui les dénigrent dans » tous leurs ouvrages (*De loc. theol.* Lib. VIII, C. » II)... » Et pourtant, ajoute le cardinal Zigliara, la mode en étant venue (car la mode se glisse même dans les études les plus sérieuses), on cria anathème aux scolastiques, maîtres et disciples, grands et petits, quels qu'ils fussent, les appelant tous indistinctement des chercheurs de subtilités (1). »

Le cardinal Pallavicini avait déjà pris la défense des scolastiques dans son *Histoire du Concile de Trente*. Les intentions des auteurs dont nous parlons ici ne doivent certainement pas être comparées à l'attitude de l'adversaire combattu par l'illustre cardinal ; toutefois, la défense des scolastiques qu'on va lire servira, nous l'espérons, à dissiper les préventions qui pourraient encore exister dans certains esprits, et c'est dans ce but que nous la reproduisons.

« Il dit (Sarpi) qu'il faut réprimer les scolastiques, parce qu'*ils ont fait de la philosophie d'Aristote le fondement de la doctrine chrétienne, et abandonné l'Écriture, et révoqué tout en doute, jusqu'à mettre en question s'il y a un Dieu, et discuter le pour et le contre*. Ou bien Sarpi relève le défaut de quelques scolastiques particuliers d'un moindre mérite, ou il les blâme tous généralement. S'il relève le défaut de quelques-uns, il devait se souvenir que dans toutes les professions, et surtout dans les plus élevées et par conséquent les plus difficiles, il est nécessaire de souffrir des défauts... Combien de médecins tuent ? Combien de chirurgiens estropient ? Combien de pilotes font naufrage par leur faute ? Combien d'architectes bâtissent d'édifices qui croulent ? Quel remède y a-t-il ? Jamais aucun état ne

(1) *De la lumière intellectuelle et de l'ontologisme*, par le cardinal Zigliara, n° 337. Trad. de M. l'abbé Murgue. Vitte et Perrussel, Lyon. 1881.

fut assez heureux pour ne compter que des hommes habiles... L'unique ressource est de se servir de ceux qui jouissent de l'estime générale. Il en est de même de la scolastique. Elle est la plus noble et la plus difficile de toutes les connaissances. Beaucoup s'en arrogent le mérite, très peu l'ont : ces derniers sont l'objet d'une admiration durable, les autres tombent avec le temps : ceux-ci dans l'oubli, ceux-là dans l'obscurité, quelques-uns dans le mépris...

» Dans tous les temps les saints Docteurs ont été les hommes les plus éclairés. Or, vers le douzième siècle de notre ère, la secte des Arabes jouissait d'une grande réputation. Ils dominaient tout dans l'Andalousie où ils avaient changé Cordoue en une autre Athènes : et le génie d'Averroës avait ressuscité la philosophie d'Aristote, ensevelie ou assoupie depuis bien longtemps, au moins dans les provinces d'Occident. Et ils l'enseignaient avec méthode et subtilité, réfutant et tournant en dérision au moyen de la dialectique péripatéticienne les mystères de notre foi, comme s'ils en avaient démontré la fausseté, et qu'ils eussent convaincu d'ignorance et de crédulité ceux qui les embrassaient.

» Dieu donna à l'Église, dans l'intelligence de saint Thomas, de quoi faire face à cet assaut ; comprenant que dans tout pays la religion qui domine est celle qui est enseignée par les hommes qui sont les plus estimés pour leur science, et parmi les doctrines humaines n'en trouvant pas, ou de plus estimée ou de plus digne d'estime que celle d'Aristote, il en fit une étude approfondie, et il commenta les livres de ce philosophe mieux que n'eût fait un Arabe ou Grec. Aussi, pénétré de la doctrine de ce philosophe et en ayant la réputation, il sut par la force de son génie tirer des principes mêmes d'Aristote la solution des objections formées non seulement par d'autres, mais par Aristote lui-même, contre

ce que nous enseigne la foi. La foule des scolastiques qui le suivirent marchèrent en cela sur ses traces; d'où il est résulté que la doctrine péripatéticienne, qui était ennemie de la doctrine chrétienne, a fait alliance avec elle, au point que les hérétiques modernes n'ont pu se révolter contre le Vatican sans se soulever en même temps contre le Lycée, et sans discréditer leurs opinions en méprisant le plus grand philosophe et peut-être le plus profond génie que la nature ait produit. C'est là ce qui chagrine Sarpi et ses luthériens contre les scolastiques (1) »...

Nous ne prolongerons par cette citation qui mériterait cependant d'être donnée en entier, tant à cause de l'autorité incontestable de l'auteur, qu'à raison de l'importance du sujet. Il nous suffira d'en tirer cette conclusion : les scolastiques, et saint Thomas à leur tête, sont dignes de tous nos respects, même quand ils se montrent les fidèles disciples de l'école péripatéticienne, et il paraît tout à fait hors de propos, pour ne pas dire déplacé, de les traiter avec dédain et une sorte de mépris. Sans doute, certaines questions de philosophie restent libres, et nous ne prétendons point nous ériger en censeur de ceux qui profitent de cette liberté avec mesure et discrétion. Nous userons nous-même de cette liberté, en adoptant, avec saint Thomas et ses commentateurs les plus autorisés, les explications de l'école péripatéticienne sur plusieurs phénomènes mystiques.

23. D. Que faut-il penser de l'autorité des auteurs mystiques ?

R. Les auteurs mystiques approuvés au moins tacitement dans l'Église, ont une autorité incontestable dans toutes les matières qui sont du ressort de la vie intérieure. Tous néanmoins ne jouissent pas de la même

(1) *Histoire du Concile de Trente*, par le cardinal Pallavicini (Ed. Migne). C. 7, nos 4, 5, 6.

autorité : il faut, pour en juger, tenir compte des divers degrés de sainteté, de science et d'expérience, qu'on leur attribue généralement. Ceux qui ne se sont jamais égarés ou qui n'ont jamais été soupçonnés de s'être trompés dans leurs ouvrages, ceux qui ont écrit avec plus de méthode et qui n'ont rien avancé sans consulter la tradition mystique et la théologie scolastique, doivent passer avant ceux qui ont peut-être plus d'expérience, mais qui ne sont pas aussi instruits au point de vue de la doctrine.

On peut résumer en trois points principaux l'étendue et les limites de l'autorité des auteurs mystiques.

1° Dans les choses qui sont du domaine de la foi, le sentiment des théologiens scolastiques doit être préféré à celui des auteurs mystiques.

2° Dans les matières *spéculatives* de la vie intérieure, les auteurs mystiques sont encore subordonnés aux théologiens scolastiques. En effet, la connaissance de Dieu, l'union à Dieu, les effets de la grâce, la mortification des passions, les vertus, les dons du Saint-Esprit, la théorie des grâces purement gratuites, les espèces infuses qui servent à la plus haute contemplation, la nécessité et la bonne direction des actes de l'entendement et de la volonté, les mystères de la grâce et de la gloire, toutes ces choses sont en premier lieu du ressort de la théologie scolastique.

3° Dans les questions qui touchent plus directement *à l'expérience*, les auteurs mystiques ont plusieurs avantages sur les théologiens scolastiques. Ainsi, s'il est question d'expliquer les phénomènes intimes et les différents degrés de la contemplation, les consolations ou les peines intérieures, les extases, les visions, les touches divines, en un mot toutes les impressions surnaturelles que le Saint-Esprit opère dans les âmes, le sentiment des auteurs mystiques doit être généralement préféré à celui des théologiens scolastiques. Nous parlons ici des

auteurs mystiques autorisés, de ceux qui réunissent la science à l'expérience (I, 21), et qui, ayant éprouvé par eux-mêmes toutes ces choses, peuvent les décrire plus facilement qu'un théologien spéculatif qui n'a jamais ressenti ces états surnaturels. Il faut néanmoins se souvenir toujours que l'expérience, la sainteté, et même le savoir des auteurs mystiques ont besoin d'être redressés et corrigés par les théologiens scolastiques, dès qu'ils avancent une chose qui ne s'accorde pas avec les vrais principes. Du reste, nous l'avons déjà dit (I, 20), pour profiter de la lecture des auteurs mystiques, il ne faut pas toujours prendre les termes dont ils se servent dans toute leur rigueur scolastique. Plusieurs de ces expressions ont besoin d'être expliquées et interprétées pieusement : c'est le propre d'un bon esprit de se contenter de l'exactitude compatible avec une matière aussi difficile.

24. D. Les principes de la vie intérieure, tels qu'ils sont exposés aujourd'hui dans l'Église catholique, reposent-ils sur un fondement solide et traditionnel ?

R. La vie intérieure, à proprement parler, commence avec Adam dans l'état de justice originelle, et se manifeste à des degrés divers dans les Saints et les Prophètes de l'Ancien Testament. Notre-Seigneur Jésus-Christ, nouvel Adam, en qui tout a été restauré, est le fondement et le modèle achevé et suréminent de cette vie divine dans les âmes. Les Apôtres, à l'école du divin Maître, reçoivent le dépôt sacré de cette théologie ascétique et mystique qui doit conduire les âmes de vertu en vertu jusqu'à la Jérusalem céleste ; ils deviennent les instruments et les organes de Jésus-Christ dans l'exposition des vrais principes de la vie intérieure, et constituent dans l'Église la source d'une tradition vraiment divine. Ce dernier point nous donne la mesure de la solidité et de la sublimité de la doctrine spirituelle ensei-

gnée par l'Église aux âmes intérieures qui tendent à la perfection et à l'union divine. C'est pour cela que nous devons en fournir la preuve.

Il est certain qu'il existe aujourd'hui dans l'Église une doctrine spirituelle à l'usage des âmes intérieures désireuses d'entrer dans une voie plus parfaite ; cette doctrine est autorisée par les souverains Pontifes et par les Évêques, et pratiquée par ceux qui forment la portion choisie du bercail de Jésus-Christ.

Or, la doctrine spirituelle enseignée de nos jours par les auteurs approuvés, nous vient incontestablement des grands mystiques du XVIe et du XVIIe siècle, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, de saint Pierre d'Alcantara, du vénérable Louis de Grenade, du vénérable Barthélemy des Martyrs, de saint Ignace, de saint François de Sales, de sainte Jeanne de Chantal, du vénérable Louis de Blois. Ces auteurs, et d'autres encore, avaient reçu la tradition des auteurs du XVe siècle, de saint Laurent Justinien, de saint Vincent Ferrier, de Jean Nider, de Denys-le-Chartreux, de Thomas à Kempis, d'Henri Harphius (1), d'Henri de Balme ou de Palme, de l'auteur de l'*Imitation*, etc. Au XIVe siècle, la chaîne de la tradition est représentée par Eckard-le-Dominicain, Jean Tauler, Jean Rusbrock (2), le bienheureux Henri Suso, Jean Cyparissiote, sainte Catherine de Sienne, sainte Gertrude, etc. Le XIIIe siècle

(1) Les écrits d'Harphius sont remplis de saintes maximes, mais il ne faut pas prendre à la rigueur plusieurs de ses expressions, qui sans cela seraient exagérées et même erronées. Sa *Théologia mystica* a été mise à l'Index avec cette clause : *nisi expurgata fuerit ad exemplar illius quæ fuit impressa Romæ 1585* : Dom Pierre Blomenvenna, chartreux, s'est efforcé de justifier les expressions d'Harphius dans l'introduction qu'il a mise en tête du second livre de cet ouvrage.

(2) Voir sur Jean Rusbrock et Eckard la note qui les concerne et qui accompagne le n° 281 de ce volume. Sur Tauler voir la note du n° 26.

est plus riche encore : le bienheureux Albert-le-Grand, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, saint Pierre Célestin, saint Edmond, archevêque de Cantorbéry, Gilbert de Tournay, David d'Augsbourg, etc., sont les mystiques les plus remarquables de cette époque éminemment mystique. Le XIIe siècle nous fournit la grande et savante école de Saint-Victor, Hugues et Richard de Saint-Victor, puis Hugues de Fiolet, saint Bernard, sainte Hildegarde, Ailred ou Ethelred, Pierre de Celle, Guignes, général des Chartreux, etc.

Plusieurs ont cru que la théologie mystique ne remontait pas au delà du XIIe siècle. A cette époque, il est vrai, les auteurs mystiques, et en particulier Richard de Saint-Victor, ont commencé à traiter méthodiquement de la doctrine spirituelle et de la vie intérieure, mais il est facile de constater que la tradition en ces matières remonte jusqu'aux Apôtres et par eux à Jésus-Christ.

Au XIe siècle, nous trouvons saint Anselme, saint Pierre Damien, saint Bruno, saint Odilon de Cluny ; au Xe siècle, saint Odon de Cluny, Remy d'Auxerre, Moïse Barcepha ; au IXe siècle, Raban Maur, archevêque de Mayence, saint Benoît d'Aniane, Halitgare, évêque de Cambray, Angelome, moine de Luxeuil ; au VIIIe siècle, le vénérable Bède, saint Jean Damascène, saint Paulin d'Aquilée, le bienheureux Alcuin ; au VIIe siècle, saint Isidore de Séville, saint Maxime, abbé et martyr, saint Isaïe ; au VIe siècle, saint Grégoire-le-Grand, Cassiodore, saint Jean Climaque ; au Ve siècle, saint Jean Chrysostôme, saint Nil, saint Jérôme, saint Augustin, Cassien, saint Eucher de Lyon, saint Isidore de Damiette, saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret ; au IVe siècle, saint Antoine, saint Pacôme, saint Hilaire, saint Athanase, saint Ephrem, saint Basile, saint Cyrille de Jérusalem, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, saint Macaire, moine de Scété, Didyme d'Alexandrie ; aux IIe et IIIe siè-

cles, saint Clément d'Alexandrie, Origène, Lactance ; enfin, au Ier siècle, le juif Philon, et surtout saint Denys l'aréopagite, disciple de saint Paul et le premier des mystiques après les Apôtres (1).

De tout ce qui précède, on peut facilement conclure que les principes de la vie spirituelle enseignés aujourd'hui par l'Église remontent par une suite non interrompue de Pères et de Docteurs jusqu'aux Apôtres et jusqu'à Jésus-Christ : la théologie ascétique et mystique constitue donc une doctrine traditionnelle (2). C'est assez dire avec quel profond respect et quel saint empressement nous devons aborder les importantes questions que nous entreprenons de traiter dans cet ouvrage.

(1) Cf. *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, par Dom Cellier. On trouve dans cet ouvrage une explication détaillée de la tradition catholique du Ier au XIIe siècle.

(2) Cf. *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, par le P. Honoré de Sainte-Marie, carme déchaussé. T. I. Première partie. Paris. 1708.

LIVRE I

DE L'ÉLOIGNEMENT DES OBSTACLES

CHAPITRE I

Des péchés, des vices, des imperfections.

Les péchés, les vices, les imperfections, premiers obstacles à la vie intérieure, 25. — *Considérations sur la malice du péché mortel*, 26. — *La pénitence, premier devoir de l'homme après le péché, peut être considérée comme un sacrement ou comme une vertu*, 27. — *L'esprit de pénitence indispensable au sacrement de la réconciliation*, 28. — *Les pénitences extérieures : utilité et avantages*, 29 ; *esprit intérieur qui doit les animer*, 30. — *Les péchés véniels : ce qu'on doit en penser*, 31. — *Principaux moyens d'éviter les péchés tant véniels que mortels*, 32. — *Guerre aux défauts et aux mauvaises habitudes*, 33. — *Défauts et imperfections des commençants : orgueil*, 34, 35 ; *avarice spirituelle*, 36 ; *luxure spirituelle*, 37 ; *colère*, 38 ; *gourmandise spirituelle*, 39, 40 ; *envie spirituelle*. 41 ; *paresse spirituelle*, 42. — *Dispositions intérieures pour se corriger des défauts*, 43 ; *autres moyens à employer, et en particulier vigilance et examen de conscience*, 44. (Voir SECONDE PARTIE, L. II, C. II. DE LA PURIFICATION PASSIVE DES SENS.)

25. D. Quelle est la première chose que doit faire une âme désireuse de se donner à Dieu dans la vie intérieure ?

R. La première chose que doit faire une âme chrétienne et intérieure, c'est d'éloigner les obstacles qui s'opposent à son union à Dieu. Ces obstacles sont de

trois sortes : les péchés, les vices, les imperfections. — Que le péché mortel soit un obstacle à la vie surnaturelle et divine, c'est facile à comprendre, puisque le péché mortel est incompatible avec le principe formel de cette vie qui est la grâce : c'est un mur de séparation entre Dieu et nous (I, 26). Aussi le premier ouvrage de l'Esprit-Saint en nous, pécheurs, est-il d'effacer le péché mortel dans la justification (I, 3) ; il construira ensuite sur ces bienheureuses ruines. Quant au péché véniel, bien qu'il ne détruise pas la charité, il la paralyse dans son action et son développement et dispose au péché mortel (I, 31). — Le second obstacle à la vie chrétienne et intérieure, ce sont les vices ou mauvaises habitudes qui, productions du péché, l'engendrent à leur tour ; car, de même que les vertus acquises sont des habitudes produites par la répétition des actes, de même les vices sont les résultats déplorables des actes répétés du péché (1). — Enfin, il n'y a pas jusqu'aux imperfections qui ne soient, dans une certaine mesure, un obstacle au plein épanouissement de la vie surnaturelle.

C'est à la théologie morale qu'il appartient d'expliquer plus particulièrement la nature et la distinction du péché mortel et véniel (2) ; nous nous contenterons dans

(1) D. Th. 1. 2. q. 71, a. 1, c : Secundum id quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium. — *Ibid.* a. 4, ad 2 : Vitium directe contrariatur virtuti, sicut et peccatum actui virtuoso ; et ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

(2) Le péché, d'après saint Augustin, est une action, une parole ou un désir contraire à la loi éternelle (il faut y comprendre les pensées et les omissions) : Peccatum est factum, dictum, vel concupitum adversus legem æternam (*Cont. Faust.* L. 22, c. 27). — Saint Thomas accepte et interprète cette définition (1. 2. q. 7, a. 6) : Le péché est un acte mauvais, libre et volontaire. Cet acte est mauvais, parce qu'il est contraire à la loi éternelle d'où dérivent les deux autres, la loi naturelle et la loi positive : Peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus... voluntarius... Habet autem actus humanus quod sit malus ex eo quod caret

ce chapitre d'indiquer les principaux motifs que nous avons de les éviter, et les principaux moyens dont on doit user pour s'en purifier. Nous parlerons ensuite des vices ou défauts propres aux commençants et des imperfections qui en découlent, laissant encore à la théologie morale les vices plus graves et les péchés capitaux proprement dits. Du reste, les moyens que nous indiquons pour se purifier et se corriger des péchés et des imperfections propres aux commençants sont absolument les mêmes qui servent à extirper les autres vices; en supprimant, avec la grâce de Dieu, les actes que nous signalons, et en produisant les actes des vertus contraires, on arrive à détruire efficacement toutes les mauvaises habitudes.

26. D. Quels sont les motifs que nous avons d'éviter le péché mortel ?

R. Nous avons de puissants motifs pour jurer une haine implacable au péché mortel. Voici les principaux :

« Il faut savoir, dit Tauler, que nous ne pouvons pas faire une parfaite pénitence, si auparavant nous ne savons pas tenir la balance juste pour peser avec équité l'énormité du péché; car, quiconque pèche traite le Dieu tout-puissant avec tant d'outrage et de mépris, et il se fait à lui-même un si grand tort, que s'il connaissait bien l'un et l'autre, ni le ciel, ni la terre, ni tout ce qui

debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cujuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam... Regula autem voluntatis humanæ est duplex : una propinqua... humana ratio : alia vero est prima regula, scilicet lex æterna. — La différence formelle entre le péché mortel et le péché véniel consiste en ce que le péché mortel sépare l'âme de Dieu, sa fin dernière ; le péché véniel ne va pas jusqu'à nous séparer de Dieu ; le péché mortel est figuré par la mort ; le péché véniel par la maladie (1. 2. q. 72, a. 5). — Le péché est mortel quand il y a un plein consentement en matière grave ; il est véniel lorsque le consentement de la volonté est imparfait ou que la matière est légère.

est dans le ciel et sur la terre, ne serait capable de lui faire commettre la moindre faute de propos délibéré; au contraire, il choisirait plutôt de mourir tous les jours d'une nouvelle mort que de souiller son âme de quelque péché. Le péché nous sépare donc de Dieu et nous attache aux créatures qui ne sont que vanité ; c'est une tache et une souillure de l'âme ; c'est la mort de l'esprit, le piège du démon, la perte irréparable du temps, la privation de la grâce divine, de toutes les vertus et du bonheur éternel. Le péché est une tristesse et une affliction de la conscience, un obscurcissement de l'esprit, un dérèglement de la volonté, un trouble du cœur... C'est le triomphe de l'ennemi, un poison mêlé de douceur, le commencement de la damnation, l'occasion de plusieurs autres péchés, une joie passagère, une peine durable, une honte éternelle, un objet aimable, à la vérité, aux yeux du monde, mais haïssable et détestable aux yeux de Dieu et de ceux qui l'aiment. En un mot, il n'y a point de termes qui puissent exprimer l'horreur du péché ; le mal qu'il nous fait ne peut se comprendre ; la honte et la confusion qui le suivent ne sauraient s'effacer, et les tourments qu'il nous cause sont insupportables (1).

(1) Tauler. *Institutions*. C. 1. — Jean Tauler, Dominicain du quatorzième siècle, appelé Docteur sublime et illuminé, est un des mystiques les plus estimés ; il joint à l'élévation des pensées une grande connaissance du côté pratique de la vie chrétienne et parfaite. Surius a traduit ses ouvrages en latin. Le Vén. Louis de Blois n'a pas craint de se faire son apologiste, en montrant contre ses détracteurs la parfaite orthodoxie de sa doctrine. « Nul, dit-il, ne » fut jamais plus attaché que Tauler à la foi catholique. Ses » ouvrages contiennent une doctrine pure et qu'on peut appeler » divine. Tous ceux qui en ont fait une étude approfondie le recon- » naîtront. » *Taulerus catholicæ fidei cultor integerrimus est. Ea quæ scripsit, sana et plane divina sunt : ut cognoscere possunt omnes, qui in illis studiose sunt versati.* Apologia pro Thaulero. C. 1. — Saint Paul de la Croix, dit le Vén. Strambi, « avait un plaisir extrême à lire les pieux écrits de Tauler ; il en pénétrait la profonde doctrine et les citait fréquemment dans ses discours. Il en faisait tant de cas qu'au seul nom de Tauler on voyait ses traits

Le péché est donc le plus grand de tous les maux : cette vérité sérieusement méditée servira de base à tout l'édifice spirituel, en excitant la componction et le repentir dans le cœur (1).

27. D. Quel est le premier devoir qui s'impose à l'homme après le péché ?

R. Le premier devoir de l'homme qui a eu le malheur de commettre le péché est de faire une véritable et sincère pénitence. — La pénitence peut être considérée comme un sacrement qui remet les péchés, ou comme une vertu qui les déteste, les regrette, les évite et les expie ; comme sacrement, la pénitence nous impose trois actes : la

s'enflammer et ses yeux verser des larmes de joie et de dévotion ; il s'était approprié la doctrine de ce grand homme sur l'union de l'âme à Dieu, sur le repos en Dieu, sur l'anéantissement en Dieu, etc., parce que son expérience lui en avait fait reconnaître la vérité. » *Vie de saint Paul de la Croix*. T. 2, c. 11. — Bossuet lui-même, tout en disant qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre certaines expressions échappées à Tauler, ne peut s'empêcher de dire que c'est « un des plus solides et des plus corrects des mystiques. » (*Instruction sur les états d'oraison*. L. 1, § 3.)

(1) Saint Thomas insiste dans plusieurs endroits de ses écrits sur la malice et les terribles effets du péché : — In 3, q. 1, a. 2, ad 5 : Dicendum quod quantitas peccati ex duobus potest pensari ; scilicet ex parte Dei, in quem peccatur ; et sic infinitatem quamdam habet, prout offensa Dei est, quia quanto major est qui offenditur, tanto culpa est gravior ; vel ex parte boni, quod corrumpitur per peccatum ; et sic quantitas culpæ finita est, scilicet in quantum est corruptio naturæ. — Et q. 2, *de malo*, a. 9, ad 2 : Dicendum quod mors animæ est privatio gratiæ, per quam anima Deo uniebatur ; privatio autem gratiæ non est essentialiter ipsa culpa, sed effectus culpæ et pœna... Unde peccatum dicitur mors animæ non essentialiter sed effective. Essentialiter vero peccatum est actus deformis et inordinatus. — In Isaï. c. XXIV : Nota super illo verbo : *amara potio*, quia potio peccati est amara, primo propter conscientiæ remorsum... Secundo propter mortis metum... Tertio propter divinæ dulcedinis defectum... Quarto propter pœnitentiæ planctum... — In Isaï. c. L : Nota super illo verbo : *In iniquitatibus venditi estis*, quia homo pro peccato vendit multa. Primo animi virtutem... Secundo cœlestem hæreditatem... Tertio animæ libertatem... Quarto divini amoris honorem. — In Isaï. c. XLVI : Nota super illo verbo : *Onera vestra pondere gravi*, quia peccatum quemadmodum onus fatigat, primo propter sollicitudinem in excogitando... Secundo propter laborem in exequendo... Tertio propter confusionem in recogitando... Quarto propter frustrationem in expectando.

confession, la contrition et la satisfaction (1) ; comme vertu, la pénitence est intérieure et extérieure.

28. D. Dans quel esprit faut-il s'approcher du sacrement de pénitence ?

R. Pour s'approcher saintement du sacrement de la réconciliation, il faut être animé d'un véritable esprit de pénitence. Le sacrement ne dispense pas de la vertu de pénitence. Les dispositions intérieures sont absolument nécessaires, si l'on veut obtenir le pardon de ses péchés. Toute vertu solide repose sur un fondement intérieur : ses principales qualités sont la discrétion, la bonne volonté, la pureté d'intention et la générosité. La vertu de pénitence n'est point dispensée de ces saintes dispositions. Mais ce qui la distingue en particulier, ce sont les sentiments d'une componction véritable, d'une vive douleur et d'une profonde et sincère humilité (2).

(1) Pour tous les détails qui concernent la confession, la contrition et la satisfaction, nous renvoyons à la théologie morale.

(2) D. Th. in 4, dist. 17, q. 3, a. 4, quæst. 1: Ea quæ sunt de necessitate confessionis, vel competunt ei secundum quod est actus virtutis, vel secundum quod est pars sacramenti. Si primo modo, aut ratione virtutis in genere, aut ratione specialis virtutis, cujus est actus. — Ex ipsa autem ratione actus virtutis in genere sunt quatuor conditiones, ut in II Ethic. (c. 3 et 4) dicitur. Prima ut aliquis sit sciens : et quantum ad hoc confessio dicitur esse *discreta*, secundum quod in actu omnis virtutis prudentia requiritur : est autem discretio ut majora cum majori pondere confiteatur. Secunda conditio est ut sit eligens, quia actus virtutum debent esse voluntarii : et quantum ad hoc dicit quod debet esse *libens*. Tertia conditio est ut propter debitum finem operetur : et quantum ad hoc dicit quod debet esse *fortis*, ut scilicet propter verecundiam non dimittat. — Est autem confessio actus pœnitentiæ virtutis : quæ quidem primo initium sumit in horrore turpitudinis peccati : et quantum ad hoc debet esse *verecunda*, ut scilicet non se jactet de peccatis propter aliquam sæculi vanitatem admixtam. Secundo progreditur ad dolorem de peccato commisso : et quantum ad hoc debet esse *lacrymabilis*. Tertio in abjectione sui terminatur ; et quantum ad hoc debet esse humilis, ut se miserum confiteatur, et infirmum. — Sed ex propria ratione hujus actus qui est confessio, habet quod sit manifestativa... Primo... *fidelis*... Secundo... *nuda*... Tertio... *simplex*... Quarto... *integra*. — Secundum autem quod confessio est pars sacramenti... oportet quod sit *accusans*... *parere parata*... *secreta*... Sed de bene esse confessionis est quod sit *frequens*, et quod sit *accelerata*.

« Il faut, dit Tauler, que le pécheur, pour expier l'irrévérence et le mépris avec lesquels il a traité Dieu, se présente devant sa face avec une profonde réflexion sur soi-même, qu'il se confesse coupable avec humilité, qu'il demande grâce et miséricorde, qu'il loue et glorifie Dieu du plus profond de son cœur, qu'il s'abaisse et se prosterne au-dessous de tous les hommes, et qu'il abandonne tous ses désirs à la conduite admirable de la volonté divine. Mais, parce qu'il a cherché dans les créatures un plaisir et une satisfaction qu'il devait attendre uniquement du Créateur, il est juste qu'il pleure ses péchés dans l'amertume et dans l'affliction de son cœur, qu'il s'accuse au tribunal de la confession devant le prêtre, qui tient la place de Dieu et qui a la puissance de lier et de délier, et que, formant une ferme résolution de s'amender avec un vif sentiment de douleur, il accomplisse les œuvres d'austérité et de satisfaction qui lui auront été enjointes suivant la discipline sainte de l'Église, et qu'il porte de dignes fruits de pénitence (1). »

29. D. Que faut-il penser des pénitences extérieures?

R. Les austérités corporelles, pourvu qu'elles soient réglées par l'obéissance et la discrétion, nous aident beaucoup non seulement à extirper les vices, mais à acquérir les vertus. Les louanges de la pénitence extérieure retentissent à toutes les époques de la tradition catholique : la mortification des sens, disent les ascètes, réprime l'aiguillon de la chair, chasse les mauvaises pensées, favorise les exercices spirituels et en particulier l'oraison, éclaire l'âme, entretient la vigueur de l'esprit, ouvre la porte à la componction, à l'humilité et au sincère repentir, excite la joie, procure la paix, assure la tranquillité, efface les péchés, purifie l'âme, soumet la chair à l'esprit, donne la santé au corps,

(1) Tauler. *Institutions*. C. 1.

devient l'école de la sainteté et du mérite. Une âme chrétienne et intérieure doit donc estimer les austérités corporelles, et les pratiquer dans la mesure de la volonté de Dieu, si elle veut faire des progrès vraiment sérieux et solides dans la vertu. Ce que nous dirons au chapitre de la purification active des sens complètera ce trop rapide aperçu.

30. D. Dans quel esprit faut-il accomplir les œuvres extérieures de pénitence ?

R. On doit embrasser les saintes rigueurs de la pénitence, non par un esprit de crainte servile, mais par un véritable esprit d'humilité et d'amour : c'est à cette condition que nous pourrons les offrir à Dieu comme des actes d'une véritable et sincère pénitence (1).

« Les actes extérieurs de la pénitence, dit Tauler, comme les jeûnes, les veilles, la prière, l'aumône et d'autres austérités semblables, sont d'autant plus agréables à Dieu qu'elles ont davantage de ce regard et de cette pente aimable de l'intérieur vers lui. C'est pourquoi occupez-vous surtout aux exercices qui vous font mieux connaître la bonté divine, qui vous disposent plus efficacement à pleurer vos péchés et à les examiner de plus en plus, et qui vous encouragent à prendre une nouvelle confiance en Dieu... Il ne faut faire aucune estime de toutes nos bonnes œuvres, quand elles seraient aussi méritoires et en aussi grand nombre que le sont celles de toutes les créatures ensemble... Concevons autant de mépris pour nous-mêmes que nous aurons de respect et de vénération pour Dieu, sans jamais

(1) D. Th. 3 p. q. 85, a. 4, c : Dicendum quod de pœnitentia dupliciter loqui possumus : uno modo secundum quod est passio quædam, et sic, cum sit species tristitiæ, est in concupiscibili sicut in subjecto ; alio modo secundum quod est virtus, et sic... est species justitiæ. Justitia autem... habet pro subjecto appetitum rationis, qui est voluntas. Unde manifestum est quod pœnitentia, secundum quod est virtus, est in voluntate sicut in subjecto, et proprius ejus actus est propositum emendandi illud quod contra Deum commissum est.

manquer néanmoins de faire tout le bien possible, en rapportant à lui seul le mérite des bonnes œuvres qu'il opère en nous : il n'y a point de moyen plus efficace pour effacer le péché et la peine du péché que ce saint exercice (1). »

31. D. Est-il nécessaire, dans la vie intérieure, d'être dans la résolution d'éviter le péché véniel ?

R. Cette résolution devrait exister, non seulement dans les âmes intérieures, mais dans toutes les âmes chrétiennes. En effet, le péché véniel de propos délibéré et d'habitude est un des plus grands obstacles à notre sanctification. Nous devons le détester et l'éviter, tant pour l'injure qu'il fait à Dieu, qu'à cause des tristes effets qu'il produit dans l'âme. Le péché véniel, il est vrai, ne détruit pas la charité, mais il la refroidit et l'empêche de prendre son essor ; il ne donne pas la mort à l'âme, mais il la laisse sans force et sans énergie pour le bien ; il dispose au péché mortel, et lui vient en aide dans son œuvre de destruction. Mais pour une âme vraiment intérieure, le principal motif d'éviter le péché véniel, c'est qu'il déplaît à Dieu (2). « Celui qui » craint Dieu ne néglige rien (Eccle. VII, 19). »

(1) Tauler. *Institutions*. C. 1.

(2) D. Th. in 4, dist. 18, a. 4, quæst. 3, ad 1 : Sicut homo debet prius sustinere mortem quam peccet mortaliter, ita etiam quam quod peccet venialiter. — 1. 2. q. 89, a. 1, c : Peccatum veniale, impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem, quia non excludit, neque diminuit habitum charitatis et aliarum virtutum. — *Ibid.* a. 2, c : Dicendum est quod ipsa peccata venialia, quæ admiscent se procurantibus terrena, significantur per *lignum*, *fœnum et stipulam*. Sicut enim congregantur in domo, et non pertinent ad substantiam ædificii, et possunt comburi ædificio remanente, ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali ædificio ; et pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorii post hanc vitam, et tamen salutem consequitur æternam. — in 4, dist. 12, q. 2, a. 2, quæst. ad 1 : Non est inconveniens quod aliqua hora homo sit absque omni peccato veniali, quamvis hoc durare non possit propter difficultatem vitandi peccata venialia. — 3 p. q. 87, a. 1, ad 1 : Pœnitentia de peccatis mortalibus requirit quod homo proponat abstinere ab omnibus et

« Quoiqu'il ne soit pas en notre pouvoir, dit Tauler, d'éviter tous les péchés véniels, nous devons néanmoins, et nous pouvons, avec la grâce de Dieu, veiller sur nous avec tant de soin, qu'il soit rare que nous y tombions, même par mégarde, et n'en jamais commettre de propos délibéré, quand même il s'agirait de sauver notre vie; car, tout ainsi qu'un nuage épais obscurcit les yeux du corps, de même les péchés véniels obscurcissent les yeux de l'âme, et nous empêchent de voir Dieu; ils éteignent la ferveur de l'amour divin; ils empêchent que nos prières ne soient exaucées aussi facilement qu'elles le seraient si nous en étions affranchis ; ils défigurent et souillent l'âme, ce qui contriste l'Esprit-Saint et réjouit le démon; ils privent l'âme de la familiarité de Dieu aussi longtemps qu'elle demeure sans se corriger ; ils entraînent dans de plus grands péchés ; ils affaiblissent tellement les forces de l'âme qu'elle ne peut plus aussi bien résister à ses mauvaises inclinations; ils rendent l'esprit paresseux et languissant à faire le bien; ils attachent nos désirs aux choses passagères; ils prolongent la durée des souffrances du purgatoire et tiennent l'âme privée pendant longtemps de la vue et de la présence de Dieu. Que chacun comprenne maintenant si le péché véniel est peu de chose, particulièrement lorsqu'on le commet de propos délibéré ou par habitude (1). »

32. D. Quels sont les principaux moyens d'éviter les péchés, même véniels ?

R. Ces moyens sont en grand nombre : la prière,

singulis peccatis mortalibus ; sed ad pœnitentiam peccatorum venialium requiritur quod homo proponat abstinere a singulis, non tamen ab omnibus, quia hoc infirmitas hujus vitæ non patitur ; debet tamen habere propositum se præparandi ad peccata venialia minuenda; alioquin esset ei periculum deficiendi, cum desereret appetitum proficiendi, seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quæ sunt peccata veniala.

(1) Tauler. *Institutions*. C. 2.

l'oraison mentale, les considérations sur la malice et les suites du péché, les exercices spirituels, la fréquentation des sacrements, l'esprit de pénitence et de mortification, la fuite des occasions, la vigilance, etc. Nous n'entrerons pas ici dans le détail de toutes ces choses généralement connues, et dont plusieurs sont expliquées ailleurs dans cet ouvrage. Cependant nous donnerons un résumé aussi complet que possible des moyens que la miséricorde divine offre à toutes les âmes désireuses de fuir le péché : celles qui seront fidèles dans l'emploi de ces armes spirituelles arriveront certainement à une très grande pureté de cœur (1).

« Il y a, dit Tauler, six dispositions par lesquelles, avec le secours de la grâce, on peut éviter les péchés tant mortels que véniels, aussi longtemps qu'on y reste fidèle. La première, lorsque nous sommes protégés par la puissance de Dieu ;... alors la grâce de Jésus-Christ pénètre toutes les facultés de l'âme, en sorte que chacune d'elles reçoit une vigueur vraiment divine pour résister à tout ce qui n'est point de Dieu, et à tout ce qui lui est contraire. La seconde, lorsque les puissances inférieures attendent l'ordre des puissances supérieures ; car c'est ce qui conserve l'homme dans la voie droite et dans la justice... La troisième, lorsque la volonté humaine, s'abandonnant entièrement à la volonté divine, ne fait qu'une même volonté avec elle... La quatrième, lorsqu'on

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2. disp. 1, a. 4, n° 6 : Multis et perfectis hominibus in carne viventibus hoc concessum est, ut post conversionem suam, et gustatam Spiritus Sancti dulcedinem, nunquam aut rarissime peccata venialia scienter, et ex industria, et cum plena deliberatione committant. Ita scilicet ut advertentes ipsi : hoc verbum est peccatum veniale, ob reverentiam divinæ Majestatis, quam unice venerantur et diligunt, illud verbum nec pro salute totius mundi proferre constituant. Viri autem perfecti, aut fervide proficientes, scientia illuminati, qua aliquod peccatum leve esse cognoscunt, et gratia ampliori roborati, et dulcedine divini amoris allecti, non est cur non facile carnis infirmitatem superent, et motus ejus ad illicita tendentes cohibeant.

garde de la modération en toutes choses ; en effet, celui qui peut prendre le milieu dans toutes ses actions est sans défauts, puisque tous les défauts viennent d'un dérèglement qui consiste à faire plus ou moins qu'il ne faut... La cinquième, lorsque l'homme embrasse intérieurement et extérieurement la pauvreté volontaire... La sixième, lorsque le feu vivant de l'Esprit-Saint a embrasé le cœur de l'homme, parce que le grand amour de Dieu efface tous les péchés de l'homme et le rend pur et exempt de toute tache ; en sorte que si quelqu'un brûlait incessamment de ce feu divin, il vivrait aussi incessamment sans péché, car il n'est pas possible que l'amour et la haine puissent se concilier ensemble dans un même cœur. Celui qui aime Dieu parfaitement est comme forcé d'éviter tout ce qui est contraire à Dieu (1). »

33. D. Est-il bien important de lutter sans cesse contre ses défauts et ses mauvaises habitudes ?

R. Si nous voulons éviter le péché et faire des progrès solides dans le chemin de la perfection, nous devons travailler avec un soin vigilant à l'extirpation des défauts et des mauvaises habitudes qui entretiennent en nous l'inclination au mal. Il ne suffirait pas de purifier notre cœur par la pénitence, par une bonne confession, même générale, il faut encore se préparer à combattre nos vices jusque dans leur racine, et en particulier notre défaut dominant.

« Comme un grain de froment, dit Tauler, ou bien tout autre objet que ce puisse être, ne peut recevoir une autre forme qu'il ne meure auparavant et qu'il ne perde sa première forme ; de même, nous ne saurions être unis à Jésus-Christ, pour être membres de son corps et parés de ses grâces, si nous ne quittons auparavant et ne faisons mourir en nous tous nos vices et tous nos

(1) Tauler. *Institutions*. C. 2.

défauts... Or, il n'y a personne qui puisse le faire, s'il n'examine attentivement quels sont les objets pour lesquels il a de l'attachement, et qui sont des obstacles entre Dieu et lui, afin d'y renoncer et d'y mourir (1). »

Pour faciliter cette recherche de nos défauts et de nos mauvaises habitudes, on est dans l'usage de les rattacher aux sept péchés capitaux. Saint Jean de la Croix nous présente un tableau très exact et très saisissant des défauts auxquels sont exposés ceux qui commencent à se donner à Dieu; comme il sera facile de le voir, ce ne sont pas toujours de simples imperfections, mais il s'y glisse quelquefois des actes vraiment répréhensibles. Nous reproduirons d'autant plus volontiers le texte du grand mystique espagnol dans les réponses suivantes, que nous y retrouverons non seulement les remarques pleines de finesse de sainte Thérèse, mais aussi la doctrine traditionnelle de toute l'école, et en particulier de saint Thomas (2) et de Tauler (3).

34. D. Quels sont les défauts des commençants par rapport à l'orgueil ?

R. « Bien que les choses saintes et divines, dit saint Jean de la Croix, nous inspirent d'elles-mêmes l'humilité, les commençants néanmoins reçoivent souvent, par leur faute, les impressions de je ne sais quel orgueil secret, parce qu'ils font trop de réflexion sur leur ferveur et sur leur empressement dans les exercices de piété; ils ont alors une certaine complaisance d'eux-mêmes et de leurs actions, et sont très portés à parler des choses spirituelles et à se poser en maîtres plutôt qu'en disciples. Ils jugent les autres, et ils les condamnent en leur cœur de

(1) Tauler. *Institutions.* C. 3.
(2) Cf. Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 1, a. 6,.
(3) *Institutions.* C. 3.

ce qu'ils n'embrassent pas la dévotion de la même manière qu'eux, et quelquefois ils en disent leurs sentiments, semblables en cela au pharisien qui, tout en louant Dieu, s'énorgueillissait de ses œuvres et méprisait le publicain (Luc, XVIII, 11, 12). Souvent le démon les anime à la ferveur et leur inspire d'entreprendre telles ou telles bonnes œuvres, afin d'alimenter leur présomption, car l'ennemi du genre humain n'ignore pas que ces actes entachés d'orgueil, au lieu de leur profiter, leur nuiront. Quelques-uns même sont assez vains pour vouloir être considérés comme les seuls gens de bien; c'est pourquoi, en toute occasion, ils blâment leur prochain, et ils flétrissent autant qu'ils peuvent sa réputation... Ils souhaitent si ardemment d'être loués et estimés, que si leurs pères spirituels n'approuvent pas leur esprit et leur manière de vivre, ils s'imaginent qu'ils ne sont pas compris, ou ils concluent aussitôt que ces directeurs n'entendent rien à la spiritualité. Ils s'empressent alors de les quitter et cherchent à communiquer avec ceux qui sont de leur sentiment... Ils ont un grand désir d'attirer l'attention sur leur genre de spiritualité et sur leur dévotion; et, pour ce motif, ils prennent les attitudes les plus étranges, poussent des soupirs et se livrent à mille autres simagrées. C'est plutôt en public qu'en secret qu'ils ont des ravissements, et ils sont bien aises de voir divulgués ces effets extraordinaires, objets de leur ardente convoitise, mais dont le démon est, à n'en pas douter, le principal agent.

» La plupart s'efforcent encore d'attirer l'attention et d'être en faveur auprès de leurs pères spirituels, quoique ces démarches leur soient une source d'envie et d'inquiétude. Ils éprouvent de la honte et une extrême répugnance à déclarer nettement leurs péchés à leurs confesseurs, de peur de diminuer la bonne opinion qu'ils ont de leurs vertus : aussi, pour dissimuler la malice

de leurs fautes, ils les colorent et travaillent plutôt à s'excuser qu'à s'accuser. D'autres fois, ils se confessent à un autre, afin que leur confesseur, ignorant le mal qu'ils font, les estime très vertueux... Il y en a qui ne se mettent parfois point en peine de leurs fautes, tandis qu'en d'autres circonstances ils s'en affligent extrêmement, parce qu'ils ont une haute opinion de leur sainteté; alors ils s'irritent et se fâchent contre eux-mêmes, ce qui dénote une nouvelle imperfection. Souvent ils prient Dieu avec ardeur et instance de les délivrer de leurs défauts, mais ce n'est pas tant pour lui être agréables, que pour s'affranchir eux-mêmes du chagrin qu'ils en éprouvent. Ils ne prennent pas garde que, si Dieu exauçait leurs prières, ils en seraient peut-être plus orgueilleux encore. Ennemis des louanges pour autrui, ils les aiment pour eux-mêmes, et ils les recherchent avec adresse et empressement...

» Parmi ceux qui sont livrés à ces imperfections, il y a des degrés différents. Plusieurs tombent dans les plus grandes, et en reçoivent un tort immense. Pour d'autres, le déréglement est moins grand, et le mal moins considérable. Quelques-uns n'en ressentent que les premiers mouvements; il en est bien peu parmi les commençants qui en soient complètement exempts (1). »

(1) *La Nuit obscure de l'âme.* L. 1, C. 2. — Thomas de Vallgornera (*Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 1, a. 6, n° 1) reproduit en ces termes les renseignements de saint Thomas, de Tauler et de saint Jean de la Croix : Quantum ad superbiam, quæ secundum D. Thom. 2. 2. q. 162, a. 1 et 2, definitur : Inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, incipientes ex devotionis sensu, quem Deus eis benigne communicat, ut a terrenis voluptatibus segregatos ad cœlestes delicias fortiter et suaviter alliciat, superbiendi sumunt occasionem, licet ex natura sua res sanctæ potius humilitatis, quam superbiæ causam præbeant : cumque se prosperis auris navigare conspiciunt, hanc prosperitatem suis meritis attribuentes, in seipsis tanquam dignis et in suis operibus velut excellentibus temere complacent. Unde superbe sapientes ac plurimum de se præsumentes, alios facile despiciunt, quos externa devotione carere conspiciunt, et more Pharisæi superbia tumidi, cæteros contemnentes in suis orationibus sua potius temere jactant opera, quam

35. D. Que faut-il faire pour lutter avec avantage contre les défauts qui viennent de l'orgueil ?

R. Il faut prendre une voie toute opposée à celle que nous venons de décrire dans la réponse précédente, et se pénétrer des sentiments d'une véritable humilité, en considérant la grandeur infinie de Dieu, l'abîme de notre misère et les imperfections sans nombre de toutes les œuvres dont nous pouvons être tentés de nous enorgueillir (1). C'est ainsi que s'efforcent de penser et d'agir ceux qui embrassent la vie intérieure avec un esprit vraiment éclairé et surnaturel.

divina referant humiliter beneficia, et Deo gratias pro ipsis rependant; eoque deveniunt superbiæ, ut ex una parte plurima et asperrima virtutis exercitia subeant, ut appareant coram hominibus; ex alia vero parte cæterorum virtutes, et gestibus et verbis, occasione data, reprehendunt, ut ex eorum humiliatione singulariter ipsi boni ac in virtute eminentes videantur. Ex quo sequitur, quod confessarios, aut vitæ spiritualis directores quærant, non quasi veritatis et humilitatis doctores, sed magis sui faustos approbatores ac perniciosos adulatores : unde huc illuc permutando directores divagantur, donec tales invenerint, et summo studio devitant eos, quos suis erroribus contrarios viam humilitatis docere conspiciunt : miris inventionibus confessoris et directoris ambiunt affectum, et applausum, eique sui spiritus rationem reddentes, fictos nonnunquam internos Dei favores simulate referunt, ut ipso plus cæteris æstimentur, et invidia misere tabescunt, si quos ab ipso sibi videant præferri; et inde est, quod externum devotionis fervorem, quem sæpe diabolus accendit, ad hunc effectum parere affectent, et proprios defectus pro viribus occultent; imo contingit aliquando, quod secretos et ignotos confessores habeant quibus peccata confiteantur, ut ordinario et noto suo confessori sola virtutum opera et divinos favores manifestent. Ex eadem radice superbiæ procedit quod similes incipientes, vel proprios defectus quasi nullos negligant, vel de eis plus nimio confundantur et inquietentur, ita ut amori proprio potius consulentes, quam amori divino studentes, importunis precibus se ab illis liberare precentur. Rari sunt incipientes, qui in prædictos aut similes defectus, et aliquando in multo graviores non cadant.

(1) D. Th. 2. 2. q. 162, a. 6, ad. 1 : Motus superbiæ... postquam deprehensus fuerit per rationem, facile evitatur tum ex consideratione propriæ infirmitatis, secundum illud Eccli. 10, 9 : *Quid superbit terra et cinis?* tum etiam ex consideratione magnitudinis divinæ, secundum illud Job, 15, 13 : *Quid tumet contra Dominum spiritus tuus?* tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus superbit homo, secundum illud Isaïæ, 40, 6 : *Omnis caro fœnum, et omnis gloria ejus quasi flos agri.*

« Ceux qui suivent les règles de la perfection, dit saint Jean de la Croix, tâchent de faire de grands progrès dans l'humilité : ils comptent pour rien leurs œuvres, et ils n'ont aucune estime pour eux-mêmes ; tous les autres leur semblent meilleurs qu'eux, ce qui excite en leurs cœurs une sainte envie de les imiter et une louable émulation de servir Dieu avec amour et perfection. Plus leur ferveur augmente, plus les actions qu'ils font et les délices qu'ils goûtent sont grandes, plus aussi leur humilité les porte à reconnaître que Dieu seul mérite d'être loué, et que tout ce qu'ils endurent pour sa gloire est peu de chose ; de telle sorte que plus leurs œuvres sont parfaites moins ils sont contents d'eux-mêmes. En effet, tout embrasés de la divine charité, ils voudraient entreprendre de si grandes choses pour Dieu, que les actions les plus admirables où ils consument leurs forces et leur temps ne sont rien dans leur pensée. Ils ferment les yeux sur ce que les autres font ou ne font pas, et s'ils le remarquent, c'est uniquement pour voir que les autres les surpassent de beaucoup. S'estimant peu de chose, ils désirent qu'on ait d'eux la même opinion, qu'on blâme et qu'on méprise leurs œuvres. Lorsqu'on leur témoigne de la considération et qu'on leur donne des louanges, ils ne peuvent y croire ; c'est, d'après leur manière de voir, quelque chose d'étrange et d'extraordinaire. Bien loin de s'ériger en maîtres de la vie spirituelle et de vouloir donner des instructions aux autres, ils en reçoivent volontiers de tous ceux qui peuvent leur être utiles... Ils sont prêts, si leurs directeurs le commandent, à quitter la voie qu'ils suivent ; jamais il ne leur vient à la pensée de s'appuyer en rien sur eux-mêmes. Ils ont de la joie quand on loue les autres, et leur seul regret est de ne pas servir Dieu avec la même perfection. Au lieu d'avoir du penchant à parler de ce qui les concerne, ils éprouvent de la confusion d'être obligés d'en rendre compte à leurs pères spi-

rituels ; car, à leur avis, ces choses ne méritent pas d'être expliquées et connues. Ils aiment mieux découvrir leurs péchés et leurs mauvais penchants, et ils ont soin de donner à entendre qu'il n'y a en eux aucune trace de vertu.... Au reste, leur zèle pour Dieu est si ardent et si généreux, qu'ils donneraient de bon cœur tout leur sang à ceux qui le servent et qui s'efforcent de lui gagner des âmes. Lorsqu'il leur échappe quelque imperfection, ils la supportent avec humilité et mansuétude et mettent avec une crainte amoureuse toute leur confiance en la bonté de Dieu. Mais il me semble qu'il y a très peu d'âmes qui marchent dès le début avec ce degré de perfection, et nous aurions sujet d'être satisfaits si la plupart ne se jetaient dans les défauts tout contraires (1). »

36. D. Quels sont les défauts des commençants par rapport à l'avarice spirituelle ?

R. « Un grand nombre de ceux qui commencent sont infectés du poison de l'avarice spirituelle, dit saint Jean de la Croix. Jamais ils ne sont contents des dons de Dieu. S'ils ne trouvent pas dans les choses spirituelles la consolation qu'ils désirent, la tristesse et le chagrin les envahissent aussitôt. Quelques-uns ne cessent de demander des conseils, et ne se lassent jamais d'entendre des conférences spirituelles ; ils lisent tous les livres qui traitent de cette matière, et ils y mettent plus de temps qu'à faire des actes méritoires, et à s'appliquer, comme ils le devraient, à la mortification et à la pauvreté d'esprit. Plusieurs se chargent d'images, de rosaires, de croix rares et précieuses. Un jour, ils prennent les uns, le lendemain les autres ; tantôt ils en veulent d'une façon, tantôt d'une autre. Ils s'attachent à ceux-ci plutôt qu'à ceux-là, à cause de leur rareté ou de leur prix. D'autres s'entourent d'*Agnus Dei*, de reliques et

(1) *La Nuit obscure de l'âme*. L. 1. C. 2.

d'authentiques, comme les enfants le font de leurs jouets. Je ne condamne en cela que l'esprit de propriété et l'attachement qu'ils ont à ces choses... Ceux qui vont par le droit chemin de la perfection ne s'arrêtent pas à tous ces instruments visibles et ne les accumulent point; ils ne veulent savoir que ce qu'il faut pour agir saintement; ils ne regardent, ils ne veulent que cela;... ils ne sont animés que du désir d'acquérir la solide vertu, de plaire en tout à Dieu, et de ne se satisfaire en rien eux-mêmes (1). »

37. D. Quels sont les défauts des commençants par rapport à la luxure spirituelle?

R. « Quant au vice de la luxure, dit saint Jean de la Croix, mon intention n'est pas de traiter des péchés qu'on peut commettre en cette matière, mais des imperfections qui en sont la suite et qu'on peut appeler luxure spirituelle, non pas qu'elles soient telles véritablement, car, sans le vouloir, on en éprouve quelquefois les effets dans la chair, à cause de sa fragilité, pendant

(1) *La Nuit obscure de l'âme.* L. 1, c. 3. — Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 1, a. 6, n° 5 : Loquens D. Thom. de avaritia. 1 p. q. 63, a. 2, ad. 2, et 2. 2. q. 118, a. 1 et 3, sic eam definit : Avaritia est peccatum quo quis supra debitum modum cupit acquirere vel retinere divitias. Et sic avaritia spiritualis erit peccatum quo quis supra debitum modum cupit acquirere vel retinere dona spiritualia. Multi incipientes plurimos patiuntur defectus : vix de spiritu divinitus concesso contenti sunt, et nisi devotionis affluentiam ac cælestium charismatum abundantiam plenis (ut ita dicam) manibus recipiant, interius angustiantur, et penitus desolati tanquam a Deo derelicti gemunt, huc illuc divagantur ut propriæ spirituali inopiæ succurrant, nec datis multiplicibus directorum consiliis sic acquiescunt, quia nova semper ab aliis requirunt, unde plus inquisitioni consiliorum, quam piis vacantes exercitiis maximam incurrunt jacturam meritorum... N° 6. Sunt enim aliqui, qui ita inhærent aliquibus devotionibus, ut ab illis dimoveri non possunt. Sic imaginibus sanctorum, crucibus, rosariis, et reliquiariis adhærent, et in eis artem et valorem magis quam veram pietatem attendentes, ut ingentem semper eorum copiam penes se habeant, unde devotionis accidentibus, et non substantiæ addicuntur : sed nunquam ad perfectionis culmen ascendent, si copiosam hujusmodi proprietatis spiritualis supellectilem sponte non dimittant.

que l'âme reçoit des communications spirituelles. Ces mouvements de la sensualité, tout à fait involontaires, s'élèvent souvent dans les exercices spirituels, et cela jusque dans la plus sublime oraison, ou dans la réception des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie. Ces sensations naissent de l'une ou l'autre de ces trois causes.

» La première se rencontre quelquefois chez les personnes d'une complexion faible et délicate, et d'un naturel tendre et sensible ; lorsqu'elles s'occupent aux choses spirituelles, la nature y éprouve une grande délectation, et c'est de cette jouissance que viennent ces émotions sensibles... Mais lorsque la sensualité a été réformée par la purification de la nuit obscure, elle n'est plus soumises à ces défaillances... La seconde cause de ces révoltes, c'est le démon qui tâche de les former pour jeter l'âme dans le trouble et dans l'inquiétude, quand elle se dispose à faire oraison... La troisième cause est la crainte que les commençants ont de ces sensations. Cette crainte les excite au moment qu'ils s'en souviennent et qu'ils les redoutent le plus... Mais alors ils les endurent sans être coupables et sans offenser leur Créateur (II, 114)...

» Souvent il arrive aux commençants de s'entretenir de choses spirituelles ou d'entreprendre quelques bonnes œuvres, avec une certaine vivacité qui provient d'une attention trop grande aux personnes présentes ; ils y prennent une sorte de complaisance à laquelle la volonté n'est point étrangère, et c'est encore une sorte de luxure spirituelle.

» D'autres, sous prétexte de spiritualité, se lient d'amitié avec certaines personnes ; or, la sensualité se glisse plus facilement dans ces liaisons de cœur que le pur esprit. Cette amitié n'augmente pas l'amour de Dieu ni le souvenir de sa présence ; au contraire, elle donne de grands remords de conscience. Quand l'amitié est

vraiment spirituelle, à mesure qu'elle augmente on sent croître l'amour de Dieu ; plus on y pense, plus on se souvient de Dieu et plus on désire le posséder... Mais lorsque l'amitié naît de la sensualité, elle produit des effets tout contraires : plus elle augmente, plus l'amour et le souvenir de Dieu diminuent (1). »

38. D. Quels sont les défauts des commençants par rapport à la colère?

R. « Le désir déréglé d'avoir des consolations spirituelles, dit saint Jean de la Croix, est cause de beaucoup de fautes, qui viennent de l'impatience et de la colère. Car les commençants qui sont privés des douceurs

(1) *La Nuit obscure de l'âme*. L. 1, c. 4. — Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 1, a. 6, nº 7 : Quantum ad luxuriam, etiam hujusmodi incipientes suos patiuntur defectus ; nam Deo sic permittente, ad majus meritorum incrementum, vel naturæ corruptæ incentivo, vel etiam dæmonis suggestione, sæpe internos, sæpe etiam externos carnis motus in ipso pietatis exercitio, et in quotidiano sacramentorum usu, præter intentionem, imo plurimum resistentes, experiuntur. Contingit aliquando, quod in ipso devotionis internæ sensu, motus aliqui sensualitatis in corpus redundent, et maxime in natura debili : ex quo naturali quippe superioris et inferioris partis connexione provenit, ut dum pars superior spiritualibus in Deo fruitur deliciis, pars inferior circa propria objecta sensualia frequenter excitetur... Sed longo virtutum exercitio purgata et reformata pars inferior, et superiori totaliter subordinata, non solum ad spirituales ejus delicias, sed etiam ad spiritualem eas participandi modum quodammodo elevatur.— Nº 9 : Isti motus sensualitatis inordinati ex multiplici alia radice promanant incipientibus. Et primo ex familiaritate nimia, quam cum personis spiritualibus et præsertim mulieribus incaute contrahunt... Audite D. Thom. Opusc. 64. De periculo familiaritatis dominarum et mulierum. Ad tantum malum in brevi deveniunt, ut jam non velut Angelus sicut cœperant se invicem alloquantur et videant, sed tanquam carne vestitos se mutuo intueantur, et sentiant mentes quibusdam commendationibus ac verbis blanditoriis, quæ videntur ex prima devotione procedere. Exinde unus incipit appetere alterius præsentiam corporalem... sicque spiritualis devotio paulatim convertitur in corporalem et carnalem... Et non minus horrendum est cum hi proprium errorem percipere et emendare deberent, in ipsius potius nutrimento erroris totum illud judicant ex maxima charitate procedere... Quales autem illusiones accipiunt a sagittario supradicto, specialiter mulieres, quæ citius fidem adhibent illusioni mentali, esset horribile et quasi impossibile declarare... Qui plura vult videre, legat D. Thom. loc. cit.

qu'ils avaient coutume de sentir dans leurs exercices se laissent facilement abattre ; ils deviennent désagréables dans leurs rapports avec le prochain, fâcheux à eux-mêmes, et irascibles à la moindre occasion, ce qui leur arrive souvent après qu'ils ont passé quelque temps dans le recueillement sensible et savoureux de l'oraison. Lorsqu'on résiste à ces mauvais penchants, il n'y a pas de faute, mais seulement une imperfection. Quelques-uns tombent aussi dans une autre espèce de colère. Ils observent les vices du prochain, et, par un zèle trop inquiet, ils se laissent aller jusqu'à le reprendre avec indignation, comme s'ils étaient passés maîtres en vertu. Tout cela est bien opposé à la douceur spirituelle. D'autres, jetant les yeux sur leurs défauts, s'indignent contre eux-mêmes avec plus d'orgueil que d'humilité : leur impatience vient de ce qu'ils voudraient acquérir la sainteté en un jour. Plusieurs se proposent de grandes choses et forment de nombreux projets ; mais, parce qu'ils manquent d'humilité et ont trop de confiance en eux-mêmes, plus ils dressent des plans de perfection, plus ils commettent de fautes et plus ils se fâchent ; ils n'ont pas même la patience d'attendre que Dieu leur accorde ce qu'ils désirent... D'autres, il est vrai, ont tant de calme et vont à pas si lents dans le chemin de la perfection, que Dieu serait peut-être plus content s'ils étaient moins patients (1). »

(1) *La Nuit obscure de l'âme*. L. 1, c. 5.— Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 1, a. 6, n° 11 : Quidam prælibatorerum spiritualium gustu, dum se in siccitatem et aridilatem redactos respiciunt, præ augustia spiritus fastidientes, occasione qualibet oblata, adversus subditos in iræ motus prorumpunt, et non solum aliis, sed etiam sibiipsis graves, et quasi intolerabiles efficiuntur, maxime si ex naturali complexione flava bili abundant. D. Th. 2. 2. q. 158, a. 2, loquens de ira dicit : Ordo rationis in ira potest attendi quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad appetibile in quod tendit, quod est vindicta... Alio modo... quantum ad modum irascendi : ut scilicet motus iræ non immoderate fervescat, nec interius, nec exterius. Quod quidem si prætermittatur, non erit ira absque peccato, etiamsi aliquis appetat justam

39. D. Quels sont les défauts des commençants par rapport à la gourmandise spirituelle?

R. « A peine se trouve-t-il un seul commençant, dit saint Jean de la Croix, quelle que soit sa ferveur, qui ne tombe dans quelques-unes des imperfections de la gourmandise spirituelle, lorsque la douceur sensible se répand dans l'âme aux débuts de la vie intérieure. Plusieurs, séduits par l'attrait de ces consolations, cherchent plutôt ces tendresses délicieuses que la pureté du cœur et la véritable dévotion. Outre la faute que ces âmes commettent en recherchant ces faveurs, la gourmandise qui est leur péché dominant, les fait passer d'une extrémité à l'autre, et du défaut à l'excès, sans garder aucune mesure. De sorte que les uns s'épuisent à force d'austérités, et par des jeûnes au-dessus de leurs forces, sans modération, sans règle, sans conseil, sans soumission aux ordres de ceux qui les dirigent... On en voit d'autres presser avec impétuosité et obstination leurs pères spirituels de leur accorder ce qu'ils désirent, et l'obtenir presque par force. Que si on leur refuse ce qu'ils demandent, ils s'affligent comme des enfants et s'en vont mécontents et boudeurs. Ils s'imaginent ne pas servir Dieu, si on les empêche de suivre leurs inclinations...

» Il s'en trouve à qui la gourmandise spirituelle ôte tellement la connaissance de leur misère et de leur bas-

vindictam.— Incipientes destituti gustu rerum spiritualium, et ariditatem sentientes, prorumpunt in motus iræ quantum ad modum.— N° 12. Incipientes contra omnes inquieto et indiscreto zelo facile irascuntur, et quasi essent regulæ virtutis. D. Th. exponens illud D. Pauli ad Tit. c. 3, I. 1 : *Sed modestos*. Est autem modestia virtus per quam aliquis in omnibus exterioribus modum tenet, ut non offendat cujusquam aspectum... Quanto autem quis est impetuosior in interioribus affectibus, tanto refrenatur difficilius in exterioribus. Talis est autem inter omnes affectus iræ, et ideo contra hoc ponit mansuetudinem, quæ moderatur passiones iræ. — Aliqui incipientes quoscumque delinquentes indebite reprehendunt : cum tamen ut plurimum tunc melius sit tacere quam male reprehendere.

sesse, et inspire un si grand oubli de la crainte, de l'amour et du respect qu'ils doivent à Dieu, qu'ils ne se font point scrupule d'importuner leurs confesseurs jusqu'à ce qu'ils obtiennent le fréquent usage de la confession et de la communion ; et, ce qui est plus regrettable encore, ils ne craignent pas de s'approcher de la sainte table sans leur avis et sans leur permission... Lorsqu'ils communient ils font de grands efforts pour goûter une douceur sensible, au lieu de s'appliquer à adorer et à louer humblement Notre-Seigneur qui est présent dans leur cœur. Ils sont si persuadés que tout le fruit de la communion est renfermé dans ce goût et dans ces consolations, que, s'ils en sont privés, ils s'imaginent n'avoir rien fait pour leur âme... Dieu refuse souvent ce goût, afin qu'on le regarde plus purement avec les yeux de la foi... Ces esprits égarés voudraient encore, dans tous les autres exercices spirituels, goûter Dieu et le sentir... Ils se comportent d'après les mêmes principes dans l'oraison ; convaincus que, pour être bonne, elle doit verser dans le cœur des torrents de consolations sensibles, ils cherchent à se les procurer à tour de bras, comme on dit. Ils se fatiguent la tête et s'épuisent en vain ; viennent-ils à manquer leur but, ils ont du chagrin et croient mal employer leur temps, ce qui les porte à abandonner tout à fait l'oraison. Ce désir insatiable de jouir fait perdre la véritable dévotion, qui consiste à persévérer dans l'oraison, avec patience, humilité, défiance de soi-même, pour le seul désir de plaire à Dieu... Ils sont aussi fort tièdes et fort lâches dans le chemin de la croix : ils ne peuvent souffrir l'amertume du renoncement et de l'abnégation... La sobriété et la tempérance spirituelles suivent une voie bien différente : elles conduisent à Dieu par le chemin de la mortification, de la crainte, de l'humble soumission à la volonté divine en toutes choses. Remarquons aussi que la perfection et la valeur des œuvres n'est pas

dans leur multiplicité, mais dans le renoncement à sa volonté (1). »

40. D. N'est-il pas quelquefois permis et même très légitime de désirer la dévotion sensible?

R. S'arrêter à la dévotion sensible comme but de notre perfection, l'aimer pour soi et non pour Dieu, c'est un abus que nous avons suffisamment signalé et condamné dans la réponse précédente, mais mépriser et rejeter la dévotion sensible d'une manière absolue serait une témérité et une présomption que l'Église condamne (2). Il est donc permis, en certains cas, de désirer la dévotion sensible, car elle est alors très utile à notre avancement spirituel. Ainsi, celui qui désire avec humilité la dévotion sensible pour se donner plus complètement à Dieu, ne se recherche pas lui-même et ne tombe dans aucune imperfection : c'est un moyen qu'il croit utile pour aller à Dieu, surmonter les tentations et pratiquer la vertu avec plus d'énergie et de fermeté. Du

(1) *La Nuit obscure de l'âme.* L. 1, c. 6. — Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 1, a. 6, nº 13. Gula spiritualis nihil aliud est secundum D. Thom. quam ordinatus appetitus deliciarum spiritualium. Et eo ipso quod recedit ab ordine rationis in quo bonum virtutis consistit, dicitur aliquid esse peccatum, quod virtuti contrariatur, et sic manifestum est quod talis gula est peccatum. In ista gula incipientes passim deficiunt : cum enim divina liberalitate internis deliciis statim a principio perfundantur, ut sic externarum mundi deliciarum facilius obliti a suscepto perfectionis itinere non retrocedant; his deliciis inescati et veluti ebrii non puritati spiritus ac veræ devotioni, sed tantum sensibili suo gustui incumbunt; unde sibi magis quam Deo placere student, et non tantum spirituali suo profectui, verum etiam sanitati plurimum nocent... Relicta voluntatis mortificatione, quæ est Deo gratissimum holocaustum, corpus opprimunt, et viribus temere exhaustis omnino succumbunt, et ad persequendam virtutis semitam inepti penitus inveniuntur. Quam utilius ipsis esset, si sensibilibus deliciis sobrie tunc utentes ad veram spiritus puritatem aspirarent, quæ in perfecta directoris obedientia, et in totali ad divinam voluntatem conformitate consistit.

(2) Prop. Mich. Molinos damnatæ ab Inn. XI, 20 nov. 1687. Prop. 27 : Qui desiderat et amplectitur devotionem sensibilem, non desiderat nec quærit Deum sed seipsum : et male agit, cum eam desiderat et eam habere conatur, qui per viam internam incedit, tam in locis sacris quam in diebus solemnibus.

reste, Dieu qui connaît notre misère et notre infirmité, nourrit presque toujours les commençants du lait de la dévotion sensible, afin de les porter plus efficacement au mépris des choses terrestres et à la recherche des biens surnaturels. En effet, le plaisir que l'on trouve à faire une action nous excite à la bien faire, et nous aide beaucoup à surmonter les obstacles (1). On peut dire aussi que le concours simultané de toutes nos puissances intellectuelles et sensibles, loin d'être absolument contraire à l'œuvre de notre perfection, lui est quelquefois favorable, en vertu d'une réciprocité d'action qui existe entre la partie inférieure et supérieure de l'âme qui tend en cette circonstance à développer en nous une disposition d'obéissance et de fidélité aux préceptes du divin amour (2). La dévotion sensible, soumise et conforme à la volonté de Dieu, est donc, en certains cas, un des moyens d'arriver à l'union divine : c'est un don de Dieu, l'important est de n'en point abuser.

Bossuet explique en termes très exacts le rôle de la dévotion sensible dans la vie intérieure : « La piété encore faible, dit-il, a besoin d'une douceur plus sensible : Dieu semble y vouloir d'abord gagner le sens et comme l'extérieur de l'âme, pour s'insinuer dans le fond : c'est

(1) D. Th. 1. 2. q. 33, a. 4, c. : In quantum agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur : et secundum hoc dicitur in 10 Ethic. c. 5, quod *delectationes adaugent proprias operationes, et impediunt extraneas.*

(2) D. Th. 1. 2. q. 24, a. 3, c. : Ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum, secundum illud quod in Ps. 33, dicitur : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*, ut *cor* accipiamus pro appetitu intellectivo, *carnem* autem pro appetitu sensitivo. — In 1, dist. 17, q. 2, a. 1, c. : Alio modo dicitur fervor, prout est in parte sensitiva : cum enim vires inferiores sequantur motum superiorem, si sit intensior;... quando affectus superior movetur in Deum, consequitur quædam impressio, etiam in virtutibus sensitivis, secundum quam incitantur ad obediendum divino amori.

ce qu'on appelle les goûts, les suavités, les douceurs, les consolations ; là se répandent les larmes pieuses, plus douces que toutes les joies, parce qu'en effet elles sont le fruit d'une sainte dilatation de cœur, qui s'épanche devant le Seigneur avec un plaisir aussi pur qu'inexplicable. Il ne faut pas s'imaginer que cette chaste douceur, qui est le soutien de la piété naissante, soit autre chose qu'un don de Dieu ; il est vrai que la nature peut le contrefaire, mais alors ce n'est pas cette douceur sensible qui est le soutien de la piété commençante : c'est plutôt un appât de l'amour-propre, dont il ne s'agit pas ici d'expliquer ni la nature ni les effets ; il nous suffit d'avoir établi que ces premières douceurs, qu'on nomme sensibles, dans les commencements de la piété, sont du ressort de la grâce (1). »

41. D. Quels sont les défauts des commençants par rapport à l'envie spirituelle ?

R. « Pour ce qui est de l'envie, dit saint Jean de la Croix, plusieurs commençants s'attristent et s'affligent du bien spirituel de ceux qui les surpassent en vertu ; ils ne souffrent qu'avec peine qu'on les loue ; ils cherchent à neutraliser autant que possible l'effet des louanges qu'on leur donne ; ils sont très peinés de voir qu'on les estime autant qu'eux-mêmes, et voudraient être préférés à tout le monde. Cela est fort contraire à la charité qui se réjouit toujours du bien spirituel et de la perfection du prochain. Que si la charité éprouve de l'envie, ce n'est qu'une sainte émulation, une certaine douleur de ne pas posséder autant de vertu que les autres, mais qui n'empêche pas de se réjouir de ce qu'ils en ont davantage, parce qu'ils rendent alors plus de service et plus de gloire à Notre-Seigneur (2). »

(1) *Préface sur l'instr. past. donnée à Cambrai le 15 septembre 1697*, § 123.

(2) *La Nuit obscure de l'âme*. L. 1, c. 7. — Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 1, a. 6, n° 16 : Invidia est dolor de

42. D. Quels sont les défauts des commençants par rapport à la paresse spirituelle?

R. « Quant à la paresse spirituelle, dit saint Jean de la Croix, les commençants s'ennuient ordinairement des choses qui sont toutes spirituelles, parce qu'elles ne leur causent aucun goût sensible. Ils se sont accoutumés à ces consolations, et aussitôt que les exercices de piété ne les en comblent pas, ils leur deviennent à charge; ils abandonnent même l'oraison ou ne la font qu'avec répugnance. Cette paresse les porte à préférer leur satisfaction personnelle à la véritable perfection qui consiste à faire la volonté de Dieu au détriment de la nôtre. D'après leur manière de voir, tout ce qui ne favorise pas leur penchant n'est pas conforme à la volonté de Dieu, et, au contraire, tout ce qui est de leur goût doit être également agréable au Seigneur... Les paresseux spirituels s'affligent aussi beaucoup lorsqu'on leur commande des choses qui ne procurent aucune satisfaction. Et, comme ils sont avides des consolations intérieures, s'ils en sont privés, ils ne travaillent plus à leur perfection qu'avec mollesse et tiédeur. Ils fuient la croix, quoiqu'elle soit la source des plus pures et des

prosperitate aliena. D. Thom. 2. 2. q. 34, a. 6, et in multis aliis locis. Incipientes quantum ad invidiam multos habent defectus : cum enim non sint charitate perfecti, quæ non quærit quæ sua sunt, sed quæ aliorum, ægre admodum ferunt dum alios æquales sibi, vel etiam majores in vita spirituali conspiciunt. Quamvis enim præ superbia se illis interius præferant, dum tamen vel exterius excellere, vel ab aliis, ut excellentes audiunt laudari, torquentur invidia, et livore tabescunt, ac sæpe verbis et gestibus contradicunt, dolentes maxime quod simili modo ab aliis non exaltentur, et illis non præferantur, cum in omni perfectione singulares velint apparere. Hæc invidia multum est damnabilis, et contraria charitati, quæ secundum Apost. (I. *Cor.*) congaudet in bono... Dicit D. Thom. 2. 2. q. 36, a. 1, quod invidia est præcipue de illis bonis in quibus est gloria, et in quibus homines amant honorari, et in opinione esse. Idem dicit in solutione ad 3, quod amatores honoris sunt magis invidi. Et similiter etiam pusillanimes sunt invidi : quia omnia reputant magna; et quidquid boni alicui accidit reputant se in magno superatos esse.

plus solides délices. Plus les choses sont spirituelles, plus elles les ennuient. Ils veulent marcher à leur guise dans le chemin de la vie intérieure, et vivre selon les inclinations de leur volonté propre : aussi, ils n'éprouvent que peine et tristesse en entrant dans la voie étroite dont le Fils de Dieu parle dans l'Évangile (1). »

43. D. Quelles sont les dispositions intérieures qu'il faut avoir pour se corriger de ses défauts ?

R. Ce sont toutes les dispositions de fidélité à la grâce qui doivent animer un esprit vraiment surnaturel et tout disposé à se renoncer lui-même, pour laisser agir Dieu.

Voici comment Tauler résume ces dispositions : « Il y a, dit-il, certaines dispositions intérieures opposées aux défauts, qui rapporteront des fruits très considérables à ceux qui s'y appliqueront. — La première est que l'homme agisse en toutes choses purement pour Dieu, qu'il se renonce soi-même en tout temps, et qu'il ne se recherche en aucune rencontre. — La seconde, qu'il explique toutes choses en bonne part, et qu'il prenne occasion d'avancer son salut de tout ce qu'il

(1) *La nuit obscure de l'âme.* L. 1, c. 7. — Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 1, a. 6, n° 17 : Acedia est tædium bene operandi, et tristitia de re spirituali. Ita D. Thom. 2. 2. q. 35, a. 2. Plures habent imperfectiones incipientes circa hoc vitium. Solent enim in rebus spiritualibus tædium et nauseam pati, ad instar filiorum Israël qui delicioso mannæ cibo divinitus pasti, dum actu suavitatem ejus non gustabant, dicere solebant, nauseat anima nostra super cibo isto levissimo... Sic hujusmodi incipientes suavitate spiritualium exercitiorum aliquando privati, cum alias ob suam præsertim satisfactionem ipsis insisterent, segniter sequuntur, et sæpe penitus omittunt : et cum propriæ voluntati potius quam divinæ velint satisfacere, suavia quoque gustui commensurata solidis virtutum exercitiis præferunt, quæ ut plurimum corrupta naturæ, difficilia et amara repugnant. De omnibus ex proprio gustu, velut ex prima regula judicant : quæ ipsi multum arident, tanquam Deo gratissima amplectuntur ; quæ ipsi displicent tanquam Deo displicentia semper abhorrent : ex quo apparet quantum veræ mortificationi, et verbis Apostoli contradicunt dicentis ad Phil. I. *Mihi vivere Christus est, et mori lucrum.*

verra et de tout ce qu'il entendra. — La troisième, qu'il ait pour tous les hommes une égale charité ; qu'il les regarde tous comme ses frères, et ne dise en leur absence que ce qu'il dirait s'ils étaient présents. — La quatrième, qu'il reçoive toutes choses comme venant de Dieu seul, et s'offre à lui avec toutes les créatures, comme un sacrifice de perpétuelles louanges... — La cinquième, qu'il vive dans une paisible tolérance des afflictions que Dieu lui envoie, sans murmurer en aucune sorte contre Dieu ni contre les hommes... — La sixième, qu'il soit tellement disposé et préparé en lui-même, qu'il soit tout à Dieu en toutes choses, que Dieu lui soit toutes choses en tout, qu'il connaisse et aime Dieu en chaque créature, et chaque créature en Dieu... — La septième, qu'il tienne son esprit élevé à Dieu dans la pureté, le dégagement et la fermeté, au-dessus des choses passagères et périssables (1). »

D'après ce simple exposé, on le voit, toutes les dispositions intérieures favorables à notre amendement spirituel peuvent se résumer dans un esprit vraiment surnaturel, c'est-à-dire dans une parfaite conformité à la volonté de Dieu.

44. D. Par quels moyens peut-on encore acquérir un esprit vraiment surnaturel ?

R. Les moyens d'acquérir un esprit vraiment surnaturel sont très connus, ce sont à peu près les mêmes dont nous nous servons pour éviter le péché : la prière, la lecture, l'oraison mentale, les oraisons jaculatoires, la fréquentation fervente et assidue des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, l'assistance à la sainte Messe, la connaissance, l'amour et l'imitation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ce qui comprend la pratique sérieuse des vertus et principalement l'abnégation et le renoncement à la volonté propre.

(1) Tauler. *Institutions.* C. 5.

Nous n'insisterons ici que sur la vigilance et l'examen de conscience. Ces deux choses se confondent généralement dans la pratique et sont aussi anciennes dans la vie intérieure que la lutte de nos âmes contre les entraînements de la nature corrompue. On aurait tort de leur assigner une origine plus récente, et d'en considérer l'usage comme purement facultatif au point de vue de l'avancement spirituel. L'examen de conscience peut avoir des méthodes très diverses, que les âmes pieuses restent libres d'embrasser, selon l'attrait de la grâce, mais ce saint exercice, considéré en lui-même, est fondé sur la nature de notre condition toujours militante ici-bas ; nous devons sans cesse veiller et prier, si nous ne voulons pas succomber à la tentation. Sur ce point important, nous citerons encore Tauler ; témoin de la tradition mystique des siècles antérieurs, il nous parlera avec une grande autorité. Ce passage nous servira comme d'introduction aux trois chapitres suivants.

« Il faut que l'homme, dit le docteur illuminé, soit le gardien et l'observateur sévère de lui-même, de ses sens extérieurs et intérieurs, et de toutes ses facultés, afin qu'il n'ait point d'yeux, d'oreilles, de paroles, d'actes, ni de désirs, que pour les choses qui lui sont nécessaires. Il veillera sur ses sens extérieurs de toute l'étendue de ses forces, de peur que les images étrangères ne s'en emparent et ne s'y arrêtent... Il se tiendra toujours dans le recueillement et empêchera ses sens de se dissiper et de courir après les créatures. Il aura toujours présentes à l'esprit la vie et la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ pour en faire le sujet continuel de ses méditations, avec un désir sincère et une ferme résolution de l'imiter, et formera sa vie et règlera toutes ses actions sur le modèle de cette vie très parfaite... dans la patience, l'humilité, la résignation, la tempérance, la justice, la vérité, et dans toutes les vertus. Et lorsqu'il

se trouvera dissemblable, il se plongera dans une profonde humilité, où considérant sa bassesse et son néant, il se jettera avec confiance dans les bras de la miséricorde divine, la priant de l'assister dans l'extrême pauvreté et indigence où il se voit réduit. Cependant l'homme intérieur doit faire tout son possible et ne rien épargner pour mourir à ce fonds criminel, dans tous ses vices, dans son amour-propre, dans sa volonté propre, dans son jugement propre, dans ses plaisirs et dans l'estime de soi-même... Il est donc absolument nécessaire que chacun veille attentivement et soigneusement sur son intérieur, et que partout où il s'apercevra de la recherche de soi-même... il se mortifie... et apprenne à ne rechercher en toutes choses que la très sainte et très adorable volonté de Dieu (1).

(1) Tauler. *Institutions*. C. 3.

CHAPITRE II

De la purification active des sens extérieurs et intérieurs.

En quoi consiste la purification active des sens, 45. — *Pourquoi et comment on doit purifier la vue*, 46, *l'ouïe*, 47, *l'odorat*, 48, *le goût*, 49, *le toucher*, 50. — *Les sens intérieurs, ce que c'est*, 51. — *Pourquoi et comment on doit mortifier l'imagination*, 52, 53. — *Pourquoi et comment on doit mortifier la mémoire*, 54, 55. — *Les connaissances surnaturelles conservées dans la mémoire peuvent devenir des obstacles à la perfection*, 56. — *Effets salutaires de la purification active de la mémoire*, 57. — *Les âmes qui aspirent à une grande perfection doivent s'appliquer tout particulièrement à purifier la mémoire*, 58. (*Voir* SECONDE PARTIE, L. II, C. II. DE LA PURIFICATION PASSIVE DES SENS.)

45. D. En quoi consiste la purification active des sens extérieurs et intérieurs ?

R. La purification active des sens extérieurs et intérieurs consiste à soumettre toutes les connaissances et toutes les convoitises de l'ordre sensitif à l'empire de la raison et de la volonté : la raison et la volonté se soumettront ensuite à Dieu, et nous aurons ainsi rétabli, autant qu'il dépend de nous, l'ordre et l'harmonie qui doivent présider à notre renouvellement intérieur.

Qu'il faille, pour avancer dans la vie spirituelle, soumettre la partie inférieure à la partie supérieure, c'est une vérité tout à fait élémentaire. Il n'est pas rare que les opérations de l'esprit et des sens se gênent réciproquement, soit parce qu'elles partagent notre attention, soit parce que l'intelligence se mêle en quelque façon aux opérations sensibles, ce qui contribue à ternir la pureté des opérations intellectuelles (1). Du reste, la

(1) D. Th. q. 13, *de verit.* a. 4, c. : Impediunt se invicem intellectivæ et sensitivæ operationes, tum per hoc quod in utrisque operationibus oportet intentionem esse ; tum etiam quia intellectus quo-

fin qu'on se propose dans la vie intérieure est de s'unir intimement à Dieu par la contemplation et l'amour, en chassant le souvenir et les images des créatures ; or, aussi longtemps que nous restons attachés et liés aux choses terrestres et passagères, nous conservons quelque chose de vil et de méprisable qui nous rend indignes d'un si grand bonheur. Que si toutes ces choses imparfaites ne nous paraissent pas des péchés, même légers, il ne faut pas se le dissimuler, ce sont des empêchements plus ou moins grands à notre union intime à Dieu. C'est pourquoi, bien qu'il nous semble utile et nécessaire de les tolérer encore, on doit rejeter aussi promptement que possible et sans hésiter, tous ces obstacles sensibles, comme nuisibles et pernicieux (1). Il y en a peu qui goûtent cette parole et qui arrivent à la perfection : la tiédeur, une légère attache aux créatures, une parole oiseuse, une petite sensualité, et autres choses semblables, quoique de peu d'importance, font que Dieu, la Sainteté même, ne nous est intimement uni qu'après que nous en sommes purifiés. Bien plus, pour arriver à l'acte le plus parfait de l'union intime à Dieu, il faut chasser toutes les images des créatures, même bonnes, qui pourraient devenir des obstacles à la pureté que Dieu exige alors de nous (2).

dammodo sensibilibus operationibus admiscetur, cum a phantasmatibus accipiat ; et ita ex sensibilibus quodammodo intellectus puritas inquinatur.

(1) B. Alberti Magni. *De adhær. Deo.* C. 4. Finis omnium exercitiorum est, scilicet intendere et quiescere in Domino Deo intra te per purissimum intellectum, et devotissimum affectum, sine phantasmatibus et implicationibus... Quandiu homo cum phantasmatibus et sensibus ludit, et in eis insistit videtur nondum exisse motus et limites bestialitatis suæ, hoc est, illius quod cum bestiis habet commune... Quæ tamen etsi nonnunquam levia et tanquam nulla videantur peccata, tamen magna sunt impedimenta hujus sancti exercitii et operis. Et ideo etiamsi utilia et necessaria visa fuerint sive magna, sive parva, ut noxia et perniciosa illico sunt rejicienda penitus, et a sensibus propellenda.

(2) Ven. Barth. a mart. *Comp. myst. theol.* c. 9. Heu, quam pauci sunt quibus huc pervenire contingat ! Modicus enim amor,

Dieu fit connaître un jour à sainte Catherine de Sienne ce plan providentiel de purification : « Ma fille bien-aimée... dans l'homme la volonté est la porte principale qui garde l'âme, je lui ai fait présent d'une liberté forte et indépendante. Je ne laisse jamais les démons et les autres ennemis de l'homme ouvrir et forcer cette porte, à moins que le libre arbitre n'y consente ; mais je leur permets souvent d'attaquer et de briser les autres portes de l'âme. La cité de l'âme a plusieurs portes ; elle en a trois principales : la première est la volonté, qui est inexpugnable et garde toutes les autres ; la force que je lui ai donnée, est le libre arbitre, qui peut ouvrir et fermer à qui il lui plaît et quand il veut. Les autres portes sont la mémoire et l'entendement ; si la volonté cède et ouvre, aussitôt entre l'ennemi, qui est l'amour-propre, avec les autres ennemis qui l'accompagnent. L'entendement reçoit les ténèbres, qui combattent la véritable lumière ; la mémoire retient la haine, qui naît du souvenir de l'injure, et qui détruit la charité du prochain. Elle se rappelle les plaisirs et les jouissances de la vie du monde, aussi variés que les péchés opposés aux vertus. Dès que ces trois portes ont cédé, toutes les petites portes des sens sont ouvertes ; les sens extérieurs sont des instruments, des organes qui correspondent à l'âme. Ces portes prises correspondent à ces organes ; et alors l'harmonie est détruite, le mal souille tous les rapports et tous les actes qui en viennent (1). »

tenuisque affectus, quo quis mortali creaturæ adhæret verbulum otiose prolatum, aut buccella panis, aliter quam oportuit sumpta, et aliæ hujusmodi, licet minutulæ paleæ efficiunt, ut Deus, qui summa puritas est, non intime animæ uniatur, donec hæ inordinationes expientur : imo tempore unionis inter Deum et animam quæcumque (licet bonæ) imagines sunt procul expellendæ : quia sunt media inter utrumque. — Lopez Ezquerra. *Lucerna mystica*. man. n. 71 : Creaturarum notitias aut species quæ in actu contemplationis occurrunt, debet anima positive et suaviter expellere, atque in simplici et amatorio divinæ veritatis intuitu in quantum ei possibile sit, perseverare.

(1) *Dialogues* (éd. Cartier). CXLIV, nos 1, 2, 3.

Il faut donc commencer par surveiller attentivement les portes de nos sens intérieurs et extérieurs, car si la volonté ne les domine point de toute l'énergie de son libre arbitre, ils se révolteront et attireront la volonté elle-même vers les plaisirs défendus. Ce travail de résistance s'appelle mortification des sens.

46. D. Pourquoi et comment doit-on mortifier le sens de la vue ?

R. Le sens de la vue est certainement un des plus nobles : Dieu nous l'a donné pour admirer ses œuvres, pour apprendre à le connaître, à l'aimer, à le servir, et à le glorifier. Mais aujourd'hui, après la chute, il faut le reconnaître, c'est par le sens de la vue que notre âme est le plus exposée. « Ce sont mes yeux qui ont ruiné » mon âme, » dit le prophète Jérémie (1). Et, en effet, la plupart des représentations dangereuses qui nous viennent des choses extérieures, ont leur source dans cet organe : l'imagination nous propose ensuite ces objets sous une forme agréable, et excite par là nos désirs et nos mauvaises passions.

Persuadé de cette vérité, Job avait pris la ferme résolution de surveiller attentivement ses yeux. « J'ai fait » un pacte avec mes yeux, dit-il, pour ne pas même » penser à une vierge. » Il aurait pu dire : « pour ne » jamais regarder une vierge ; » puisque l'acte naturel de l'œil est le regard et non la pensée. Mais Job en s'exprimant ainsi n'aurait pas suffisamment fait connaître le danger. Regarder et penser sont deux choses intimement liées : le regard agit sur l'imagination, l'imagination troublée et agitée provoque la passion, la passion entraîne la volonté au mal (2). « L'œil donne

(1) Thren. III, 51. Oculus meus deprædatus est animam meam.

(2) D. Th. in Job. c. XXXI, 1. *Pepigi fœdus cum oculis meis, ut ne cogitarem quidem de virgine...* Incipit autem innocentiam suam ostendere per immunitatem a peccato luxuriæ, quod plures invol-

et propage la mort, lisons-nous dans les Dialogues de sainte Catherine de Sienne, parce qu'il regarde une chose morte avec un regard coupable et dissolu : et ce regard entraîne la légèreté, la vanité du cœur et un extérieur déshonnête, qui lui cause la mort et la donne aux autres. Malheureux, tu profanes ce que je t'ai donné dans ma bonté ; tu devais regarder le ciel et tout ce qui est beau dans mes créatures, pour me glorifier et admirer les mystères de ma Providence ; et n'y voyant que matière et corruption, tu n'arrives qu'à la mort (1). »

Le danger des regards inconsidérés est certain, incontestable. Il se manifeste au plus haut degré, il est vrai, quand il s'agit de l'angélique vertu de pureté, mais cette vertu n'est pas la seule exposée, on peut dire qu'elles le sont toutes du moment que le sens de la vue n'est point mortifié. En effet, c'est par le sens de la vue que les vices pénètrent le plus souvent dans nos âmes : la gourmandise, l'avarice, l'orgueil, la colère, l'envie, la paresse, aussi bien que la luxure, ont fréquemment pour principe un regard imprudent. Si nous ajoutons à la grande variété des péchés que l'on peut ainsi commettre, la rapidité et la facilité avec lesquelles nos regards échappent au frein de la raison, nous compren-

vit. Quod quidem peccatum in lubrico positum est, et nisi quis principia vitet, vix a posterioribus possit pedem retrahere. Primum autem in hoc peccato est aspectus oculorum, quo mulier pulchra aspicitur, et præcipue virgo ; secundum autem est cogitatio ; tertium delectatio ; quartum concensus ; quintum opus. Voluit igitur Job principia hujus peccati excludere, ut eo non involveretur ; unde dicit : *Pepigi fœdus*, id est, in corde meo firmavi, sicut pacta firmantur, *cum oculis meis*, ex quorum scilicet aspectu pervenitur in concupiscentiam mulierum, ita ab inspiciendis mulieribus abstinere, *ut ne cogitarem quidem de virgine*, id est, ut nec primum gradum interiorem attingerem, scilicet cogitationem : videbat enim esse difficile si in primum incideret, scilicet in cogitationem, quin in alia laberetur, scilicet in delectationem et consensum.

(1) *Dialogues* (éd. Cartier) CXLIV, nº 3.

drons la nécessité de nous montrer sur ce point très-vigilants et très mortifiés (1).

Pour arriver à ce but, nous nous efforcerons de veiller attentivement sur nos regards, nous tiendrons notre esprit toujours occupé par de saintes pensées, et enfin, nous chasserons les pensées vaines ou dangereuses qui sont comme les enfants de Babylone, en élevant notre cœur à Dieu par la prière, le souvenir de sa douloureuse Passion et tous les moyens que la piété chrétienne met à notre disposition (2).

47. D. Pourquoi et comment doit-on mortifier le sens de l'ouïe ?

R. Après le sens de la vue, rien n'est plus important que le sens de l'ouïe qui nous met en rapport avec Dieu et avec nos semblables au moyen de la parole; si la vue nous conduit à Dieu par le spectacle de la nature, c'est par l'ouïe que Dieu répand les lumières de sa doctrine dans nos âmes (3). Comment, en effet, acquérir, aug-

(1) *Expos. B. Humberti, S. O. Præd., super regulam B. Aug.* c. 78. Oculi sunt magis habiles ad actionem peccandi, quam alii sensus... Visus irritat gulam : Gen. 3: *Vidit mulier*... Incitat cupiditatem : Matth. 4 : *Ostendit ei*... Inflammat libidinem : Eccli. 9 : *Propter speciem*... Provocat ad superbiam : Isaï 14 : *Similis ero Altissimo*... Commovet iram : Matth. 18 : *Videntes conservi ejus*... Concitat invidiam : 1. Reg. 2 : *Videbis*... Fovet acediam : Eccle. 11 : *Qui considerat nubes, nunquam metet*. Sic igitur omne genus peccati per oculos generatur... Alii sensus non semper habent objecta in promptu... Sed visus semper habet aliquid, quod videat, si velis, in quo potest peccare : et ideo potest quasi incessanter peccare. Patet ex his, quod per oculos committi potest peccatum multipliciter, et incessanter, et faciliter.

(2) B. Humb. *Ibid.* c. 81. Sunt autem tria, quæ valent contra hujusmodi cogitationes. Primum est clausio oculorum... Secundum est occupatio cordis in cogitationibus sanctis :... qui enim sic facit, per hæc evadit cogitationes immundas. Tertium est fides Christi : hujusmodi siquidem cogitationes sunt parvuli Babylonis, et cum sentiuntur in corde oriri, recurrendum est ad Christum, per orationem, et ad signum crucis ejus, et ad memoriam passionis ejus, et similia.

(3) D. Th. in Job. c. 37. L. I. Post visum autem, qui est cognoscitivus lucis corporalis, maxime deservit intellectui auditus, in quantum est perceptivus vocum, quibus intellectuales conceptiones exprimuntur. Sicut autem per visionem lucis corporalis homo redu-

menter et conserver en nous le Verbe de vie, la Sagesse éternelle, si nous ne sommes pas instruits, encouragés, fortifiés par les lumières de la foi ? Entendre la parole qui nous transmet des pensées bonnes et saintes est donc une faculté très précieuse : mais aussi écouter avec plaisir des paroles mauvaises et répréhensibles est un véritable abus. Ne point soumettre à la raison le sens de l'ouïe, ce n'est pas l'acte d'un homme, mais d'un être dégradé (1).

C'est pourquoi nous devons chercher avant tout la vérité et la sagesse, et fermer nos oreilles à toute parole mensongère ou déshonnête. Il suffit quelquefois d'une seule voie d'eau pour submerger un navire ; une parole légère, écoutée avec plaisir, peut susciter de violentes tentations et entraîner au fond de l'abîme. Aussi une âme vraiment soucieuse de son salut et de sa perfection évitera d'écouter les paroles inconsidérées, mondaines, peu charitables, et jusqu'aux paroles flatteuses, en un mot, tout ce qui n'est pas conforme à la loi de Dieu et aux saintes maximes de l'Évangile (2).

citur in cognitionem et expectationem cujusdam altioris lucis; ita etiam et per auditum corporalium sonorum divina virtute formatorum, homo manuducitur ad audiendam spiritalem Dei doctrinam : unde subdit : *Audiet*, scilicet homo a Deo, *auditionem*, scilicet spiritalis doctrinæ.

(1) D. Th. in Ps. 43. *Deus, auribus nostris audivimus...* Auditus necessarius est ad sapientiam. Eccli. 6. « Si dilexeris audire, sapiens eris. » Et etiam est necessarium sapienti. Prov. 1. « Audiens sapiens sapientior erit. » Similiter cuilibet est necessarius : quia nullus ita sapiens est quin instruatur ab alio : quia si audit bona, juvatur recipiendo : si audit mala, juvatur cognoscendo meliora. *Auribus nostris.* Auribus suis audit qui audit auribus subjectis rationi. Unde homo dicitur in quantum habet rationem. Quando aures sunt subjectæ rationi, sunt humanæ, quando non subjiciuntur rationi, sunt brutales. Luc. 8. « Qui habet aures audiendi audiat, » id est consideret. *Patres nostri annuntiaverunt nobis.* Hic ostendit quid audivit ab illis, qui voluerunt docere veritatem : quia patres sunt. Deut. 32. « Interroga » patres tuos, et annuntiabunt « tibi. » Item qui potuerunt docere veritatem, quia antiqui. Job. 12. « In antiquis est sapientia. »

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 2, a. 2, n° 6 : Profana verba non sunt audienda a viro spirituali, nam sicut

Ce que nous disons ici du sens de l'ouïe se rapporte aussi à la langue : l'un et l'autre ont besoin d'être activement surveillés. Les Dialogues de sainte Catherine de Sienne, unissant ces deux points importants, s'expriment ainsi : « L'oreille aussi se délecte de choses déshonnêtes et de propos sur le prochain, qu'on juge sans examen comme sans justice ; j'ai donné ce sens à l'homme pour qu'il écoute ma parole et serve son semblable. Je lui ai donné la langue pour confesser ses fautes, annoncer ma vérité et travailler au salut des âmes ; il en abuse pour blasphémer son Créateur et perdre son prochain, qu'il déchire par ses mensonges. Il blâme le bien et loue le mal qu'il voit faire ; il rend de faux témoignages ; il corrompt son âme et celle des autres par des paroles lascives. Ses lèvres profèrent des injures qui blessent le cœur comme un glaive aigu, et qui provoquent la haine et la colère. Oh ! combien la langue produit d'homicides, d'impuretés, de colères, de querelles, de pertes de temps, de haines, de maux de toute espèce (1). »

Nous n'insisterons pas. Écouter avec plaisir une parole mauvaise et répréhensible, ou prononcer soi-même cette parole, sont deux choses évidemment contraires aux règles les plus élémentaires de la vie chrétienne et intérieure, et sur ce point la mortification des sens est de rigueur.

per modicum foramen magna copia aquæ in navem ingreditur, quæ eam universosque navigantes mergit : ita prorsus per verbum minus pudicum quasi per parvum foramen magna vis tentationis irruit, quæ navem cordis in periculum submersionis adducat... Vitandæ sunt nugæ, scurrilitates, et omnes narrationes risum excitantes, sicut enim hæc dicere levis est animi, ita eadem audire libenter, distractæ et levis est mentis. Custodiendæ sunt aures a rumoribus sæcularibus, quæ certe ad viros spirituales non pertinent, cum ipsi viam virtutis ingressi, sæculo et ejus negotiis renuntiaverunt. Damnabiliores sunt qui defectus licet modicos fratrum audiunt, et detractationibus aures aperiunt. Non solum aliorum defectus procul ab auribus abjiciendi sunt, verum et laudes nostræ verissima humilitate repudiandæ.

(1) *Dialogues*. CXLIV, nº 4.

48. D. Pourquoi et comment doit-on mortifier le sens de l'odorat ?

R. Le sens de l'odorat n'est pas, il est vrai, le plus dangereux ; cependant, les satisfactions qu'on y cherche, pour le seul plaisir, dénotent une véritable immortification ; Dieu les fait quelquefois expier par des punitions sévères (1). Du reste, les personnes vraiment pieuses, loin de se procurer cette jouissance sensuelle, n'ont rien de plus à cœur que de se montrer très mortifiées, en supportant avec patience et même avec joie les odeurs désagréables que la nécessité ou la charité leur présente. Les parfums de la vertu et de l'oraison sont les seuls qu'elles désirent se procurer ; aussi Dieu, toujours magnifique dans ses dons, les attire à lui par la suavité de son divin amour (2).

49. D. Pourquoi et comment doit-on mortifier le sens du goût ?

R. L'immortification dans le boire et le manger s'appelle gourmandise (3). On peut y succomber de cinq manières différentes : dans la substance des aliments, s'ils sont trop délicats ; dans leur qualité, s'ils sont préparés avec trop de soins ; dans la quantité, s'ils sont

(1) D. Th. in Isaï, c. 3. *Auferet Dominus... olfactoriola...* Quantum ad olfactum : *olfactoriola*, quædam prixides in quibus ponebant muscum, et hujusmodi, vel etiam quædam vasa, sicut poma de argento facta, perforata ad modum thuribuli, in quibus ponitur ignis, et aliquid odoriferum... Hic sublatis ornamentis lasciviæ, comminatur cultum miseriæ ; et primo quantum ad id quod est extra, dicit : *Et erit pro suavi odore fetor :* odor enim ab extra est. Joel. 2. « Ascendet fetor ejus, et ascendet putredo, quia superbe egit. »

(2) D. Th. in Cant. c. 1. *Curremus in odorem*, sponsa confitetur, auxilium Christi esse suave et validum. Continuatur autem sic. Non ad insipientiam dico : *Trahe me post te :* quia tuus tractus est suavis et validus. Quia si tu me traxeris, non solum movebor qualitercumque, sed etiam curram in odorem unguentorum tuorum : id est, velociter movebor, dummodo possim suaviter odorare virtutem, et dona tua.

(3) D. Th. 2. 2. q. 148. a. 6, c. : Gula proprie consistit circa immoderatam delectationem quæ est in cibis et potibus.

pris avec excès ; dans l'empressement qui fait devancer l'heure des repas ; enfin, dans l'avidité avec laquelle on les prend (1). La gourmandise, en elle-même, n'est pas un péché grave, mais elle peut le devenir. Les effets qu'elle produit sont ordinairement très funestes. On en distingue cinq : l'aveuglement spirituel, une joie déraisonnable, une loquacité excessive, des manières bouffonnes, enfin, et c'est le pire de tout, les rébellions de la chair et le vice de l'impureté (2).

On ne doit donc pas s'étonner si les âmes qui ont un désir sincère d'avancer dans la perfection, se livrent avec une grande générosité à des jeûnes et à des abstinences, dans les limites de l'obéissance et de la discrétion. En effet, si nous voulons faire des progrès sérieux dans la pratique de la vertu et de l'oraison, nous devons nous

(1) D. Th. 2. 2. q. 148, a. 4, c. : In esu autem duo considerantur, scilicet ipse cibus qui comeditur, et ejus comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiæ attendi dupliciter : uno quidem modo quantum ad ipsum cibum qui sumitur; et sic quantum ad substantiam vel speciem cibi quærit aliquis cibos *lautos*, id est pretiosos ; quantum ad qualitatem, quærit cibos nimis accurate præparatos, id est, *studiose* ; quantum autem ad quantitatem, excedit *nimis* in edendo. Alio vero modo attenditur inordinatio concupiscentiæ quantum ad ipsam sumptionem cibi : vel quia prævenit debitum tempus comedendi, quod est *præpropere* ; vel quia non servat modum debitum in edendo, quod est *ardenter*.

(2) D. Th. 2. 2. q. 148, a. 6, c. : Illa vitia inter filias gulæ computantur quæ ex immoderata delectatione cibi et potus consequuntur. Quæ quidem possunt accipi vel ex parte animæ, vel ex parte corporis. Ex parte autem animæ quadrupliciter : primo quidem quantum ad rationem, cujus acies hebetatur ex immoderatione cibi et potus; et quantum ad hoc ponitur filia gulæ *hebetudo sensus circa intelligentiam*, propter fumositates ciborum perturbantes caput... Secundo quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi et potus quasi sopito gubernaculo rationis ; et quantum ad hoc ponitur *inepta lætitia*, quia omnes aliæ inordinatæ passiones ad lætitiam et tristitiam ordinantur... Tertio, quantum ad inordinatum verbum : et sic ponitur *multiloquium*... Quarto, quantum ad inordinatum actum ; et sic ponitur *scurrilitas*, id est, jocularitas quædam proveniens ex defectu rationis, quæ sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus... Ex parte autem corporis ponitur *immunditia*, quæ potest attendi sive secundum inordinatam emissionem quarumcunque superfluitatam, vel specialiter quantum ad emissionem seminis.

mortifier dans le boire et le manger, éviter toutes les délicatesses excessives, compter sur la grâce de Dieu, et essayer au moins nos forces, avant de croire qu'il nous est impossible de pratiquer ce que d'autres ont fait avant nous, et font encore aujourd'hui à notre grande confusion (1).

50. D. Pourquoi et comment doit-on mortifier le sens du toucher.

R. Le plus dangereux de tous les sens, au jugement des Saints, c'est le toucher (2). Ce sens est comme le fondement et le soutien de tous les autres (3), et l'expérience prouve combien les chutes qu'il occasionne sont nombreuses et déplorables. C'est donc principalement de ce côté qu'il faut diriger ses efforts. La tempérance, la modestie, la circonspection, l'austérité de la vie, en un mot, la mortification dans toutes ses pratiques, nous fournit des armes dont il faut se servir avec persévérance, si nous voulons lutter avec avantage contre la sensualité. Toutefois, la discrétion doit nous diriger dans les macérations de la chair, car il s'agit de soumettre nos appétits déréglés, et non d'épuiser entièrement nos forces (4).

(1) *Expos. B. Humberti. S. O. Præd. sup. reg. B. Aug.* c. 55. Notandum vero, quod natura humana quæ valde fortis fuit in prima conditione sui, non est adeo debilitata, quin multa possit in abstinentiis. Quod patet in abstinentiis magnis et longis, quas sustinent inviti in carceribus, et quas faciunt aliqui pro sanitate acquirenda vel conservanda, et quas fecerunt et faciunt adhuc multi sancti, non solum viri, sed etiam mulieres fragilioris naturæ. Si enim tanta sustinent inviti, si tanta sustinent aliqui pro corpore, si tanta fragilis naturæ, quantum possent homines, si essent voluntarii, si tantum diligerent animas ut corpora.

(2) Th. a. Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 2, a. 4, n° 1 : Tactus omnium sensuum judicatur periculosissimus.

(3) D. Th. 1 p. q. 76, a. 5, c. : Omnes alii sensus fundantur supra tactum.

(4) D. Th. 2. 2. q. 88, a. 2, ad 3 : Dicendum quod maceratio proprii corporis, puta per vigilias et jejunia, non est a Deo accepta, nisi in quantum est opus virtutis : quod quidem est, in quantum cum debita discretione fit, ut scilicet concupiscentia refrenetur, et natura non nimis gravetur.

51. D. Qu'est-ce qu'on entend par les sens intérieurs ?

R. On entend par sens intérieurs certaines facultés inférieures de l'âme destinées à nous mettre en rapport avec les sens extérieurs. On en distingue quatre : le sens commun (1), l'imagination, le jugement et la mémoire. On nous permettra de donner quelques courtes explications à ce sujet : cette vue d'ensemble ne sera pas sans utilité.

Le *sens commun (sensus communis)* discerne et ramène à un principe d'unité le résultat de nos sensations. C'est comme le centre où viennent aboutir, et où sont rangées par ordre toutes les informations fournies par les cinq sens.

L'imagination *(phantasia)* reçoit du *sens commun* les images des choses perçues par les sens extérieurs ; elle les conserve, elle a le pouvoir de les ressusciter en l'absence des objets, et de se former, en les combinant, des représentations nouvelles. C'est elle qui offre immédiatement à l'appétit sensitif ce qui est de nature à l'émouvoir.

Le jugement ou l'estimative *(vis æstimativa)*, dans l'homme, reçoit les images, les compare, les apprécie et découvre dans les choses sensibles des rapports qui ne se manifestent pas directement aux sens. Dans l'animal, c'est l'instinct ; chez l'homme, c'est une sorte de raison inférieure, qui fait des rapprochements entre les données des sens, entre les objets individuels, et en apprécie les liaisons, tout comme la raison intellective compare et juge les conceptions universelles.

Enfin, la mémoire sensitive *(vis memorativa)*, non seulement conserve les sensations et autres impressions

(1) Comme on le verra bientôt, le *sens commun* se prend ici dans une acception toute différente de celle qui indique le *sentiment commun*, *l'opinion commune* des hommes sur un certain ordre de vérités, surtout de l'ordre moral.

sensibles, mais elle reconnaît leur origine antérieure, et les rapporte au temps écoulé (1).

Tels sont les quatre sens intérieurs qu'il faut purifier.

(1) D. Th. 1. p. q. 78, a. 4, c. : Ad receptionem formarum sensibilium ordinatur *sensus proprius* et *communis*... Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur *phantasia* sive *imaginatio* quæ idem sunt ; est autem phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendum autem intentiones quæ per sensum non accipiuntur, ordinatur *vis æstimativa ;* ad conservandum autem eas *vis memorativa,* quæ est thesaurus quidam hujusmodi intentionum... Considerandum est autem quod quantum ad formas sensibiles non est differentia inter hominem et alia animalia... sed quantum ad intentiones prædictas differentia est. Nam alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem per quamdam collationem... Unde etiam dicitur *ratio particularis*... est enim collativa intentionum individualium, sicut *ratio intellectiva* est collativa intentionum universalium.

F. Joan Viguerius. S. O. Præd. *Institutiones ad Christ. theol.* c. 1. § 8, ver. 1. Sensus communis est potentia animæ sensitivæ omnium sensibilium in eorum præsentia per alios sensus exteriores perceptiva, et specierum receptarum ad fantasiam perfusiva. — Ver. 3. Fantasia est potentia naturalis animæ sensitivæ apprehensiva, hoc est receptiva et conservativa specierum sensatarum per sensus exteriores... — Ver. 4. Fantasia habet quatuor officia. Primum est recipere omnes species inferiorum potentiarum. Secundum, conservare eas in organo suo. Tertium est, ex speciebus receptis alias in se causare... Quartum officium est, præsentare immediate objectum conveniens vel disconveniens potentiæ appetitivæ. — N° 10. Æstimativa est potentia naturalis interior animæ sensitivæ perfectæ, receptiva specierum non sensatarum, transmissiva in memoriam, ut species inimicitiæ in ove ab Auctore naturæ causata cum primo videt lupum. Et se habet hæc potentia ad memoriam, sicut sensus communis ad fantasiam... Objectum hujus potentiæ est sensibile non sensatum... Hæc potentia in hominibus est excellentior, et excellentiori modo operatur, quam in brutis, propter vicinitatem rationis, quæ habet conferre unam rem alteri : quam quidem collationem ratio communicat huic potentiæ in rebus non sensatis, imperfecte tamen. — N° 11. Memoria accipitur tripliciter. Primo, pro omni potentia conservativa specierum in absentia objecti ; et hoc modo non est specialis potentia, quia convenit fantasiæ (ut supra dictum est), et in intellectu possibili, qui conservat species intelligibiles. Secundo, pro similitudine in potentia servata... cum illa consideratione quod fuerit prius sensatum sive apprehensum. Et hoc modo memoria non est potentia, sed actus. Tertio modo, ut specialis potentia... conservativa specierum non sensatarum, sub ratione prioritatis temporis. — N° 13. Differt autem memoria a doctrinæ perceptione et reminiscentia. Quia aliquis doctrinam percipit, quando fantasma novum accipit. Sed quando salvo fantasmate integro considerat prius sensisse objectum per fantasma præsentatum, dicitur memorare sive recordari.

Nous n'avons pas à nous occuper du *sens commun :* ce que nous avons dit de la mortification des sens extérieurs suffit pour le préserver de toute information dangereuse. Le jugement ou l'*estimative* n'exige pas non plus de considérations particulières : si l'imagination est bien réglée, et si d'autre part le jugement *intellectuel* exerce son légitime empire, les appréciations fausses ou ridicules de l'*estimative* disparaîtront. Il nous reste donc à parler de l'imagination et de la mémoire. Nous aurions même pu, à l'exemple de saint Jean de la Croix (1), ne traiter que de la mémoire ; car la mémoire *sensible* se confond pratiquement avec l'imagination. Cependant, pour mettre plus de clarté dans l'exposé du plan que nous nous sommes tracé, nous parlerons séparément de ces deux dernières facultés et nous dirons quelques mots à l'adresse de l'imagination.

52. D. L'imagination est-elle un obstacle à notre avancement spirituel ?

R. L'imagination, comme toutes nos autres facultés, nous a été donnée pour aller à Dieu, mais par suite du péché de nos premiers parents, elle est devenue un des grands obstacles à notre sanctification : c'est avec raison qu'on l'appelle *la folle du logis*. Tous les mouvements désordonnés de nos passions viennent de l'imagination qui nous représente les choses non telles qu'elles sont, suivant les lumières de la raison et de la foi, mais d'après certaines apparences fausses et mensongères. Les Saints eux-mêmes éprouvent quelquefois ces divagations d'esprit dans l'exercice de l'oraison, selon cette parole du Roi-Prophète (Ps. XXXIX, 13) : « Mon cœur » m'a abandonné (2). » Sainte Thérèse revient souvent

(1) *La Montée du Carmel*. L. 3. C. 1-14.

(2) D. Th. 2. 2. q. 83, a. 13 : Sed contra est quod etiam sancti viri oratio quandoque evagationem mentis patiuntur, secundum illud Psal. 39, 13 : *Cor meum dereliquit me.*

dans ses écrits sur les écarts fâcheux de l'imagination qu'elle appelle un *vrai traquet de moulin* (II, 202). Comme nous aurons plus d'une fois l'occasion de mentionner les inconvénients graves d'une imagination égarée, et que d'ailleurs personne ne conteste le fait, nous croyons inutile d'en parler ici plus longuement.

53. D. Que faut-il faire pour contenir l'imagination dans de justes bornes ?

R. Les auteurs font à ce sujet plusieurs recommandations que nous croyons pouvoir réduire à deux points importants : la mortification et la bonne direction.

On mortifie son imagination, quand on l'éloigne des choses inutiles, méprisables ou dangereuses, en un mot, de tout ce qui peut nous détourner de la pensée de Dieu ou nous porter aux plaisirs des sens et altérer la pureté de l'âme.

La bonne direction de cette faculté consiste à lui représenter des objets utiles, pieux et capables de la captiver.

54. D. La mémoire est-elle un obstacle à notre avancement spirituel ?

R. La mémoire (1), aussi bien que l'imagination, peut nous porter au bien et au mal, selon qu'elle nous sert à conserver le souvenir des choses bonnes ou mauvaises. Trop souvent la mémoire est comme le magasin de tous nos dérèglements ; elle nous rappelle avec une extrême vivacité et une exactitude beaucoup trop fidèle

(1) Nous traitons ici de la purification active de la mémoire *en général*, pour éviter de répéter à la purification de la mémoire *intellectuelle* (I, 100) des développements analogues à ceux qui concernent la purification de la mémoire *sensible*. Cet arrangement n'offre aucun inconvénient, puisque les mêmes motifs et les mêmes moyens de purification s'appliquent aux deux mémoires, sensible et intellectuelle. Nous suivons en cela l'exemple de saint Jean de la Croix (Cf. *La Montée du Carmel*. L. 3. C. 13).

les objets de nos passions déréglées, les choses passagères, inutiles et souvent coupables de cette vie, les personnes, les conversations, les embarras, les injures, en un mot, tout ce qui peut nous troubler et nous agiter au grand détriment de notre union à Dieu et de la paix de nos cœurs. Autant notre mémoire viciée et corrompue par le péché originel a de facilité à retenir les souvenirs nuisibles ou dangereux, autant elle a de peine à recevoir et à conserver les pensées utiles et saintes.

D'après saint Jean de la Croix, la mémoire peut nous exposer à trois sortes de dangers et d'inconvénients : « Le premier résulte du contact avec les choses de ce monde ; le second vient du démon ; le dernier, qu'on appelle privatif, n'est autre que le trouble et l'obstacle apportés à l'union divine. Le premier dommage amène avec lui une multitude de dangers divers ; ce sont : les erreurs, les imperfections, les convoitises, la perte du temps, et mille autres misères, qui font contracter à l'âme d'innombrables souillures... Le second dommage vient du démon. Le malin esprit, en effet, peut faire surgir dans cette faculté des *fantômes* ou représentations sensibles, propres à exciter des mouvements d'orgueil, d'avarice, d'envie, de colère, etc. Il peut suggérer une haine injuste, un amour vain, et tromper l'âme de mille autres manières... Le troisième dommage, qui est privatif, consiste à entraver le bien moral et à empêcher le bien spirituel. Pour comprendre comment ces connaissances font obstacle à la tranquillité, à la paix, et au repos, qui sont une des conditions du bien moral, il faut remarquer que ce bien résulte de la répression des appétits désordonnés et des désirs mauvais. Mais ce frein modérateur servira peu à l'âme, si elle ne détourne et même ne fait tarir la source d'où jaillissent ces passions. En effet, le trouble naît toujours des impressions qui viennent de la mémoire... Le trouble

de la mémoire prive encore l'âme du bien spirituel : ce que nous avons expliqué à propos du bien moral le prouve clairement (1). »

55. D. Que faut-il faire pour mortifier notre mémoire et la diriger vers le bien ?

R. On conseille généralement deux choses : 1° Éloigner et chasser, autant que possible, le souvenir des objets inutiles ou dangereux, et laisser passer sans y prendre garde tout sujet d'inquiétude, en se jetant avec confiance dans le sein de Dieu. 2° Recevoir volontiers et au besoin rechercher tout ce qui peut occuper et remplir saintement le trésor de notre mémoire. Ce dernier point est très important, et d'une pratique journalière dans les commencements de la vie spirituelle, dont presque tous les exercices tendent à ce but. Mais, pour réussir, il faut y mettre du discernement, de l'ordre, de la méthode, de l'application et de la persévérance (2).

Saint Jean de la Croix résume ainsi sa pensée à ce sujet : « Quant au dépouillement de la mémoire, je me borne à indiquer le moyen, pour l'âme, de se préparer activement à pénétrer dans cette nuit purgative. Ce moyen est, que l'homme spirituel doit veiller continuellement à ne pas s'arrêter aux objets perceptibles aux sens ; la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher, ni en garder les impressions dans sa mémoire ; mais il doit, au contraire, les laisser passer et se tenir à leur égard

(1) *La Montée du Carmel.* L. 3. C. 2. 3. 4.

(2) D. Th. 2. 2. q. 49, a. 1, ad 2 : Sunt quatuor per quæ homo proficit in bene memorando. Quorum primum est ut eorum quæ vult memorari, quasdam similitudines assumat convenientes... Secundo oportet ut homo ea quæ memoriter vult tenere, sua consideratione ordinate disponat... Tertio oportet ut homo sollicitudinem apponat, et affectum adhibeat ad ea quæ vult rememorari, quia quanto aliquid magis fuerit impressum animo, tanto minus elabitur... Quarto oportet quod ea frequenter meditemur quæ volumus memorari... Unde quæ multoties intelligimus, cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.

dans un saint oubli, excepté si leur souvenir lui est utile, pour entretenir de bonnes pensées ou de pieuses méditations. Cette étude, qui consiste à oublier et à rejeter toutes les connaissances et les images, ne doit jamais s'appliquer à la sainte Humanité de Jésus-Christ (1). »

56. D. Les connaissances surnaturelles imprimées dans la mémoire, peuvent-elles, en certains cas, devenir un obstacle à notre perfection ?

R. Cela n'arrive que trop souvent. Les connaissances surnaturelles, en effet, comme nous le dirons dans notre seconde partie, sont sujettes aux illusions : non seulement on ne doit pas les désirer, mais il faut généralement les craindre et les éloigner. Cet exercice important de la purification active des sens, est fondé sur l'humilité et la prudence, aussi bien que sur le progrès véritable et solide de nos âmes, et s'applique aux visions (II, 283, 284, 289, 293, 299, 301), aux paroles surnaturelles (II, 304, 309, 314, 317), aux révélations (II, 338) et aux touches divines (II, 346, 347).

Nous disons que le détachement de toutes ces connaissances surnaturelles est un exercice important de la purification active des sens. En effet, bien que ces faveurs spirituelles soient le plus souvent accordées à des âmes déjà avancées dans la vertu, elles peuvent aussi se rencontrer chez des âmes moins parfaites. Dans tous les cas, les désirer, ne pas les fuir, en certaines circonstances, constitue un danger qu'il est du ressort de la purification active des sens d'éloigner. Saint Jean de la Croix distingue cinq sortes de dommages qui peuvent résulter des connaissances surnaturelles imprimées dans la mémoire.

« Le premier de ces dommages, dit-il, est de se mé-

(1) *La Montée du Carmel.* L. 3. C. 1.

prendre souvent sur la nature des choses... Il est évident que l'homme spirituel qui s'arrête à ces sortes de connaissances, en fera plus d'une fois un jugement faux et erroné. Car si, dans l'ordre de la nature, personne ne peut connaître à fond ce qui se passe dans son esprit, ni en porter un jugement sûr et infaillible, à plus forte raison ne pouvons-nous pas juger des choses surnaturelles, dont nous avons rarement l'expérience, et qui surpassent notre capacité. C'est pourquoi on prendra quelquefois le fruit de l'imagination pour l'œuvre de Dieu ; d'autres fois, on prêtera l'œuvre de Dieu au démon, et réciproquement... Si l'homme spirituel veut éviter les erreurs du jugement propre, il ne doit pas examiner *avec curiosité* ce qu'il a dans l'esprit, ni quelle est cette vision, cette connaissance ou ce sentiment ; il ne doit pas non plus estimer ces impressions, encore moins les désirer ou s'en rafraîchir la mémoire, mais se contenter d'en parler à son directeur...

» Le second dommage est d'exposer à la présomption et à la vanité... Quand les personnes spirituelles se voient l'objet des grâces extraordinaires, elles sont plus facilement portées à se croire déjà quelque chose. Elles peuvent à la vérité les attribuer à Dieu, lui en rendre de ferventes actions de grâce, et s'en reconnaître très indignes ; mais il leur restera, malgré tout, dans l'esprit une secrète satisfaction, et une estime trop prononcée d'elles-mêmes et de ces communications, d'où résulte, presque à leur insu, une grande propension à l'orgueil. C'est de quoi elles pourront se convaincre en faisant attention à l'antipathie et à l'éloignement qu'elles éprouvent à l'égard de ceux qui blâment leur attrait, et n'estiment pas ce genre de faveurs... Pour guérir un mal qui déplaît tant à Dieu, deux choses sont à considérer : la première, que la vertu ne consiste point dans ces connaissances et ces sentiments divins, si sublimes soient-ils,

mais dans une profonde humilité et dans un grand mépris de soi-même ;... la seconde, que les visions, les révélations, les touches divines, et tout ce qu'on peut imaginer de plus élevé en cette matière, ne vaut pas le moindre acte d'humilité qui procède de la charité...

» Le troisième dommage vient de l'accès facile que le démon trouve auprès de l'homme spirituel, pour le tromper au moyen de ces connaissances spirituelles. (I, 54)...

» Le quatrième dommage met obstacle à l'union avec Dieu par l'espérance... Pour fixer uniquement son espérance en Dieu, on doit bannir de la mémoire tout ce qui n'est pas lui. Aucune forme, aucune figure, aucune image naturelle ou surnaturelle, n'est Dieu et n'a de ressemblance avec lui...

» Le cinquième dommage n'est pas moins pernicieux que les autres. Il consiste dans le danger auquel on s'expose, en entretenant dans la mémoire les formes imaginaires de ces connaissances surnaturelles, surtout lorsqu'on croit, par ce moyen, arriver à l'union divine... L'estime de l'âme pour ces représentations surnaturelles l'empêche de s'élever à cette hauteur de pensées, que nous inspire la foi, dont les dogmes nous révèlent un Dieu incomparable et incompréhensible... Aussi, ceux-là sont dans l'erreur qui aspirent à l'union divine par ces moyens (1). »

(1) *La Montée du Carmel*. L. 3. C. 7-11. — Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 3, a. 4, nº 14. Notitiæ supernaturales possunt animæ multa causare damna si eis adhæreat, quæ reducuntur ad quinque genera damni. Primum est quod sæpius decipiatur in suis judiciis, unum scilicet accipiendo pro alio... Secundum illud Isaiæ, 5, 20 : *Ponentes tenebras lucem et lucem tenebras*. Quod explicans D. Thom. dicit hoc : « Quantum ad excusationem peccati : et primo, quantum ad affectum, *Malum bonum*... Secundo, quantum ad intellectum, *lucem tenebras*, veritatem errorem... Tertio, quantum ad affectum, *amarum in dulce* »... — Nº 15. Secundum est, quod in proxima manet occasione cadendi

57. D. Quels sont les effets salutaires de la purification active de la mémoire?

R. Cette purification nous procure plusieurs avantages notables, que nous avons déjà signalés, et qu'on peut résumer ainsi : premièrement, l'âme jouit d'une plus grande tranquillité et d'une paix très douce et très intime; secondement, on est délivré des préoccupations terrestres et des péchés qui en sont la suite; troisièmement, on est à l'abri des suggestions et des tentations du démon, qui se sert ordinairement des images conservées dans la mémoire pour nous tenter; quatrièmement enfin, on est mieux disposé à recevoir les lumières et les mouvements du Saint-Esprit (1).

in præsumptionem aliquam aut vanitatem, si de illis curat, aut plurimum æstimat... Solet quædam satisfactio de illis, et occulta etiam suiipsius complacentia remanere, unde spiritualis superbia resultat animæ incultæ. Videatur D. Thom. 2. 2. q. 21 et 22, in omnibus articulis in quibus disputat de præsumptione. — N° 16. Tertium est, quod diabolus facultatem et commoditatem habet ipsam decipiendi mediis notitiis et apprehensionibus... — N° 17. Quartum, quod impeditur unio Dei in spe... — N° 18. Quintum denique, quod regulata et directa talibus notitiis non condigne judicat de Deo secundum ejus eminentiam :... nec tam alte de ipso sapit, quantum fides docet. Isaïas. 64. Et I. Cor. *Quod oculus non vidit*, etc. Audite D. Thom. super hunc locum : « Ostendit autem (Apostolus) illam gloriam visionis aperte ab hominibus ignorari dupliciter. Primo quidem, quia non subjacet humanis sensibus, a quibus omnis humana cognitio initium sumit. Et ponit duos sensus. Primo, visionis, quæ inservit inventioni, cum dicit *quod oculus non vidit*... Et hoc ideo quia non est aliquid coloratum et visibile. Secundo, ponit sensum auditus, qui deservit disciplinæ, dicens : *nec auris audivit*, scilicet ipsam gloriam, quia non est sonus, aut vox sensibilis... Deinde excludit notitiam ejus intellectualem, cum dicit : *Neque in cor hominis ascendit*. Quod quidem potest intelligi : Uno modo, ut ascendere in cor hominis dicatur quidquid quocumque modo cognoscitur ab homine... Aliomodo potest exponi, secundum quod proprie dicitur in cor hominis ascendere, id quod ab inferiori pervenit ad hominis intellectum... »

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 3, a. 4, n° 7 : Multæ proveniunt animæ utilitates ex purgatione memoriæ. Prima, quia anima summa fruitur tranquillitate, et pace spiritus intima. De qua loquitur D. Thom. 1. 2, q. 70, a. 3... — N° 8. Secunda, quod anima mediante hujusmodi purgatione fruitur puritate conscientiæ, quæ per inordinatas rerum creatarum notitias, et per indebitum ad eas affectum ex earum notitiis proveniente fœdatur

58. D. Les âmes qui aspirent à une grande perfection doivent-elles s'appliquer plus particulièrement à purifier leur mémoire?

R. La nature des grâces accordées à l'âme dans l'état d'union divine exige une purification aussi complète que possible de la mémoire. Il ne faut donc pas s'étonner si les auteurs mystiques insistent sur ce point toutes les fois qu'il s'agit de préparer une âme à la contemplation : cette mortification exceptionnelle de la mémoire s'explique, comme nous l'avons déjà dit, par l'élévation du but qu'on se propose d'atteindre.

« Nous apprenons ici à l'âme, dit saint Jean de la Croix, à franchir les premiers degrés de la vie spirituelle et à faire de plus grands progrès dans le dépouillement d'elle-même, afin qu'elle soit élevée à l'union divine par la contemplation... La connaissance de Dieu s'acquiert plutôt par négation que par affirmation (I, 129. II, 23-28). Donc, pour tendre vers lui, l'âme doit nécessairement faire abstraction de ses connaissances naturelles, et même ne pas accepter volontiers les surnaturelles... Vous direz peut-être que l'âme ne peut chasser de sa mémoire toutes les images et toutes les idées des choses, au point d'atteindre un degré si éminent... J'avoue que les forces naturelles sont trop faibles pour cela, mais Dieu peut conduire l'âme à cette perfection surnaturelle par une grâce extraordinaire, de telle façon néanmoins qu'elle s'y dispose elle-même autant qu'elle peut avec l'assistance d'en haut (1). »

et maculatur... — N° 9. Tertia est, quod per hanc purgationem activam memoriæ ex naturalibus rerum creatarum notitiis se liberat periculo et occasione multarum dæmonis suggestionum, tentationum ac internorum motuum, quibus plurimas et varias potest incurrere impuritates conscientiæ... — N° 10. Quarta est, quod anima mediante hac purgatione memoriæ ex naturalibus rerum creatarum notitiis, redditur apta et disposita ut immediate doceatur a Spiritu Sancto.

(1) *La Montée du Carmel.* L. 3. C. 1.

CHAPITRE III

Du gouvernement et de la modération des passions.

Les passions, ce que c'est, 59; *leur nombre et leur division*, 60; *par elles-mêmes, elles ne sont ni bonnes ni mauvaises*, 61; *on doit les soumettre à la volonté*, 62; *influences naturelles qui modifient nos passions*, 63. — *De l'amour, sa nature*, 64; *ses différentes sortes*, 65; *nécessité de modérer cette passion*, 66; *de l'amour du prochain*, 67; *la jalousie est-elle une marque d'amour*, 68. — *De la haine, sa nature*, 69; *pourquoi et comment il faut la modérer*, 70; *de la haine des ennemis*, 71. — *Du désir, sa nature*, 72; *désirs à supprimer et à modérer*, 73; *désirs à exciter*, 74. — *De l'aversion, sa nature*, 75. — *De la joie, sa nature*, 76; *sa modération*, 77; *en quoi consiste la joie véritable*, 78. — *De la tristesse, sa nature*, 79; *pourquoi il faut la modérer*, 80; *comment on doit la modérer*, 81. — *De l'espérance, sa nature*, 82; *son utilité, si elle est bien réglée*, 83; *manière de la modérer*, 84; *le désespoir opposé à l'espérance*, 85; *vertus morales qui se rapportent à l'espérance*, 86. — *De la crainte, sa nature*, 87; *comment on doit la modérer*, 88.— *L'audace, sa nature*, 89; *comment on doit la modérer*, 90. — *Vertus morales qui se rapportent à la crainte et à l'audace*, 91. — *De la colère, sa nature*, 92; *nécessité de la modérer*, 93; *manière de la modérer*, 94; *la vertu de douceur opposée à la colère*, 95; *colère légitime*, 96. — *Nécessité de réprimer toutes nos passions déréglées pour arriver à l'union divine*, 97. — *Quelques avis sur le gouvernement et la modération des passions*, 98. (*Voir* SECONDE PARTIE, L. II, C. II. DE LA PURIFICATION PASSIVE DES SENS).

59. D. Comment peut-on définir les passions ?

R. Les passions, d'après la définition de saint Jean Damascène, reçue et expliquée par saint Thomas, ne sont pas autre chose que des mouvements de l'appétit sensitif qui se produisent en nous à la vue du bien ou du mal sensible qui nous est montré par l'imagination (1). Le nom de passions, appliqué aux mouvements

(1) D. Th. 1. 2. q. 22, a. 3. Sed contra est quod Damascenus in 2 lib. orth. Fid. c. 22, describens animales passiones : *Passio est motus appetitivæ virtutis in imaginatione boni et mali;* et aliter : *Passio est motus irrationalis animæ per suspicionem boni et mali.*

de l'appétit sensitif, vient de ce que nous subissons d'une manière physique et passive l'influence des impressions qui nous viennent par les sens. Les passions modifient le corps même physiquement, et surtout le cœur. Dans toute passion, suivant la remarque de saint Thomas, quelque chose s'ajoute ou se soustrait au mouvement du cœur, selon qu'il y a contraction *(systole)* ou dilatation *(diastole)* à la suite des impressions reçues (1).

L'imagination est la pourvoyeuse de nos passions (2). En effet, les impressions reçues par nos sens ne peuvent mettre en mouvement l'appétit sensitif qu'autant que l'imagination les lui présente; si ces impressions restent dans le domaine des sens sans être transmises à l'appétit sensitif par l'imagination, ce ne sont plus des passions, dans le sens que nous entendons ici (3). C'est donc l'imagination qui fait communiquer le corps avec l'âme; c'est elle qui ouvre la porte à nos amours et à nos haines, à nos désirs et à nos aversions, à nos joies et à nos tristesses, à nos espérances et à nos désespoirs, à nos craintes et à nos courages, en un mot à tous les mouvements de la partie inférieure de l'âme. L'imagination, véritable écho des connaissances sensibles, excite ou ralentit, augmente ou diminue la vivacité de nos impressions, et devient ainsi le principe et la source de tous nos attraits et de toutes nos répugnances, c'est-à-dire de toutes nos passions.

(1) D. Th. 1. 2. q. 24, a. 2, ad 2 : In omni passione animæ additur aliquid vel diminuitur a naturali motu cordis, in quantum cor intentius vel remissius movetur, secundum systolen aut diastolen : et secundum hoc habet passionis rationem.

(2) En attribuant ce rôle à l'imagination, nous n'entendons pas exclure les autres facultés cognitives inférieures; l'appétit sensitif dépend dans ses actes de tous nos sens intérieurs.

(3) D. Th. 1 p. q. 81, a. 3, ad 2 : Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solum ab æstimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu.

Il y a deux sortes d'appétits, l'appétit sensitif et l'appétit intellectuel ou volonté, puisqu'il y a chez nous deux manières de connaître, les sens et l'intellect, et deux sortes de biens ou d'objets de l'appétit, le bien sensible et le bien rationnel (1). Néanmoins les passions ne résident, à proprement parler, que dans l'appétit sensitif; de telle sorte que si l'on donne le nom de passions aux mouvements de la partie supérieure de l'âme, c'est uniquement par une certaine analogie aux passions que nous venons de définir (2).

60. D. Comment divise-t-on les passions?

R. Nous ne nous arrêterons pas à examiner les différentes divisions des passions, plus ou moins ingénieuses, inventées par les philosophes anciens et modernes : plusieurs les ont divisées à l'infini. Qu'il nous suffise de dire que certains auteurs mystiques en ont compté quatre : la joie, l'espérance, la douleur, la crainte ; quelques-uns se sont arrêtés à deux : la joie et la douleur ; d'autres enfin n'en ont vu qu'une seule : l'amour. D'après saint Thomas, toutes ces dernières divisions des passions ont leur fondement, surtout celle qui place la

(1) D. Th. 1 p. q. 80, a. 2, c. : Dicendum quod necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quæ nata est moveri ab apprehenso... Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum; quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo: et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum, et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.

(2) D. Th. 1. 2. q. 22, a. 3, c. : Dicendum quod... passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis, quæ quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi... In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia hujusmodi appetitus non est virtus alicujus organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi, ut etiam patet per definitiones Damasceni inductas.

source des autres passions dans l'amour (1); néanmoins le saint Docteur en compte onze, dont six appartiennent à l'appétit concupiscible et cinq à l'appétit irascible.

En effet, toutes nos facultés appétitives peuvent se rapporter à deux principales. D'une part, nous nous attachons à ce qui nous convient et nous nous éloignons de ce qui nous paraît nuisible; c'est l'appétit concupiscible. D'autre part, nous résistons à ce qui nous fait obstacle, soit que l'obstacle arrête notre jouissance, soit qu'il nous cause un mal positif : c'est l'appétit irascible. L'appétit irascible diffère donc de l'appétit concupiscible en ce que celui-ci se porte au bien sensible, considéré en lui-même et sans égard aux obstacles, tandis que l'appétit irascible se dirige toujours vers un bien, dont l'acquisition offre quelque difficulté (2). Pour mieux caractériser ces deux mouvements de la partie inférieure de l'âme, on a dit que l'appétit irascible était comme l'épée et le bouclier de l'appétit concupiscible, et, en effet, sa fonction est de combattre pour éloigner tout ce qui empêche la jouissance d'un bien qu'on désire posséder.

L'amour, la haine, le désir, l'aversion, la joie, la tristesse, sont les six passions de l'appétit concupiscible.

(1) D. Th. 1. 2. q. 27, a. 4, c. : Dicendum quod nulla alia passio est quæ non præsupponat aliquem amorem. Cujus ratio est quia omnis alia passio animæ importat motum ad aliquid vel quietem in aliquo. Omnis autem motus ad aliquid vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quæ pertinet ad rationem amoris.

(2) D. Th. 1. p. q. 81, a. 2, c. : Necesse est quod in parte sensitiva sint duæ appetitivæ potentiæ. Una per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quæ sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva; et hæc dicitur *concupiscibilis*. Alia vero per quam animal resistit impugnantibus quæ convenientia impugnant, et nocumenta inferunt; et hæc vis vocatur *irascibilis* : unde dicitur quod ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis.

L'espérance, le désespoir, la crainte, l'audace, la colère, sont les cinq passions de l'appétit irascible. — Dans l'appétit concupiscible, l'amour, le désir, la joie, ont pour objet un bien ; la haine, l'aversion, la tristesse, ont pour objet un mal. Ce qui est bien nous attire, c'est l'amour ; si l'objet est présent, nous ressentons de la joie ; s'il est absent nous éprouvons le désir de le posséder. Ce qui est mal nous répugne, c'est la haine ; si l'objet est présent, c'est la tristesse ; s'il est absent, c'est l'aversion. — Dans l'appétit irascible, l'espérance et le désespoir ont pour objet un bien difficile à atteindre qu'on ne possède pas encore ; la crainte et l'audace ont pour objet un mal difficile à éviter qui n'est pas encore arrivé ; la colère est une suite du mal vivement senti. — Dans l'appétit concupiscible, chaque passion a son contraire ; dans l'appétit irascible, la colère seule n'a pas son contraire. — Telles sont les onze espèces de passions auxquelles peuvent se rapporter toutes les autres (1).

(1). D. Th. 1. 2. q. 23, a. 4, c. : In motibus autem appetitivæ partis, *bonum* habet quasi virtutem attractivam, *malum* autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris, cui per contrarium respondet odium ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum : et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiæ ; et ex opposito ex parte mali est fuga, vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quamdam in ipso bono adepto ; et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia. — In passionibus autem irascibilis præsupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum ex concupiscibili, quæ absolute respicit *bonum* vel *malum ;* et respectu boni nondum adepti est spes et desperatio ; respectu autem mali nondum injacentis est timor et audacia ; respectu autem boni adepti non est aliqua passio in irascibili, quia jam non habet rationem ardui... Sed ex malo jam injacenti sequitur passio iræ. — Sic igitur patet quod in concupiscibili sunt tres conjugationes passionum, scilicet *amor* et *odium*, *desiderium* et *fuga, gaudium* et *tristitia*. Similiter in irascibili sunt tres : scilicet *spes* et *desperatio*, *timor* et *audacia*, et *ira* cui nulla passio opponitur. — Sunt ergo omnes passiones specie differentes

61. D. Les passions sont-elles bonnes ou mauvaises en elles-mêmes ?

R. Les passions, prises pour des penchants purement naturels, pour de simples mouvements de l'appétit sensitif, ne sont ni bonnes ni mauvaises, mais elles peuvent devenir bonnes ou mauvaises selon la direction qu'elles prennent et qu'on leur donne vers le bien ou vers le mal. Leur valeur morale dépend de leur soumission ou de leur résistance à l'empire de la raison. Les bons et les méchants craignent, désirent, se réjouissent ; mais les méchants, en se portant d'une manière déréglée vers un but coupable, ont de mauvaises craintes, de mauvais désirs et de mauvaises joies, tandis que les bons, soumis à la raison, n'ont que de bonnes craintes, de bons désirs et de bonnes joies : les fruits tiennent toujours de la nature de l'arbre qui les produit (1).

L'appétit sensitif est un élément de notre nature. Or, la vertu ne détruit pas la nature, elle la perfectionne. Pour arriver à ce but, en ce qui concerne nos passions, nous devons retrancher ce qu'elles ont de déréglé, modérer leurs mouvements et les retenir sous les lois de la raison : quand elles sont ainsi soumises et bien dirigées, elles peuvent servir très utilement dans la pratique des vertus. La secte stoïcienne n'a point observé dans l'homme la différence qui existe entre les puissances intellectuelles et les puissances sensitives, et par conséquent elle a ignoré la distance qui sépare la raison de l'appétit sensitif ; autrement, elle n'aurait pas

undecim, sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili, sub quibus omnes animæ passiones continentur.

(1) D. Th. I. 2. q. 24, a. 4, c. : Dicendum quod, sicut de actibus dictum est... ita et de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actus vel passionis dupliciter considerari potest : uno modo, secundum quod est in genere naturæ ; et sic *bonum* vel *malum* morale non pertinet ad speciem actus vel passionis ; alio modo, secundum quod pertinet ad genus moris, prout scilicet participant aliquid de voluntario et judicio rationis ; et hoc modo *bonum* et

fait consister la vertu dans l'exemption de toute passion, et aurait laissé à l'appétit sensitif sa sphère légitime d'action. Pour rendre la santé à un homme, il n'est point nécessaire de détruire toutes les humeurs qui se rencontrent dans son corps, mais il suffit de les rétablir dans un juste équilibre. Le travail de la vertu ne consiste donc pas à anéantir, ou à arracher de l'âme les penchants naturels et les mouvements de l'appétit sensitif, mais à les modérer et à les diriger avec le secours de la raison (1).

Souvent, il est vrai, les passions sont prises en mauvaise part, parce qu'elles deviennent trop impétueuses ou trop molles dans leurs mouvements, ou qu'elles sont détournées de leur fin naturelle qui est la recherche du bien conformément à la droite raison. Ces passions, évidemment, doivent être combattues sans relâche (2). Quelquefois aussi, les passions se glissent impercepti-

malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur, ut objectum passionis, aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum a ratione. — *Ibid.* ad 2 : Dicendum quod passiones quæ in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonæ ; et similiter quæ a vero malo recedunt ; e converso vero passiones quæ sunt per recessum a bono, et per accessum ad malum, sunt malæ.

(1) D. Th. 1. 2. q. 24, a. 2, c.: Dicendum quod circa hanc quæstionem diversa fuit sententia Stoicorum et Peripateticorum ; nam Stoici dixerunt omnes passiones esse malas; Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas... Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum, et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum; unde nec discernebant passiones animæ a motibus voluntatis, secundum quod passiones sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivæ partis vocabant voluntatem, passiones autem dicebant motum progredientem extra limites rationis... Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi *passiones* vocant. Unde eas bonas æstimant, cum sunt a ratione moderatæ ; malas autem, cum sunt præter moderationem rationis.

(2) D. Th. 1. 2. q. 24, a. 2, ad 3 : Dicendum quod passiones animæ, in quantum sunt præter ordinem rationis, inclinant ad peccatum; in quantum autem sunt ordinatæ a ratione, pertinent ad virtutem.

blement dans la conduite et échappent tout à fait à la surveillance de la raison, mais alors nous n'en portons aucune responsabilité, comme aussi nous n'en retirons aucun mérite, car il ne s'y rencontre ni bien ni mal moral (1).

Qu'on nous permette de citer ici Coëffeteau, auteur très estimé, qu'on peut regarder comme un des pères de la langue française.

« Il est faux, dit-il, que les passions considerées en tant qu'elles se sousmettent aux lois de la raison, soient des maladies de l'ame; au contraire, en ce sens là, qui est celuy auquel nous en parlons, ce sont des instrumens et des objets de la vertu : ce sont comme de vives estincelles qui en allument en nos ames les desirs, et comme parle Aristote, ce sont les ames de la raison. Il est bien vray que comme on dit que les fleurs de l'Egypte estant perpetuellement chargées et trempées des vapeurs du Nil, qui sont terrestres et grossieres, ne jettent pas les agreables odeurs qu'elles jetteroient sans cet obstacle : qu'aussi les ames troublées des passions ne peuvent produire les actions vertueuses qu'elles produiroient hors de cette agitation : veu que les mouvemens et les impressions qu'elles font sur les ames ressemblent aux efforts d'un violent torrent qui arrache les pierres, qui renverse les plantes, et qui entraîne tout ce qui s'oppose à sa violence, d'autant qu'elles

(1) D. Th. 1 2. q. 24, a. 1, c.: Dicendum quod passiones animæ dupliciter possunt considerari : uno modo secundum se; alio modo, secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus; sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione... Si autem considerentur secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii; unde multo magis et ipsæ passiones, secundum quod sunt voluntariæ, possunt dici bonæ vel malæ moraliter.

esteignent la raison, ostent le jugement, estouffent la prudence, et ne laissent aucune image de vertu en une ame qui en est transportée. Mais cela arrive à ceux qui s'abandonnent entierement aux passions, et non à ceux qui comme de sages pilotes se preparent contre l'orage, et qui, quand il est arrivé, se mettent en devoir d'y remedier, sans perdre le jugement en cet accident qui effraye les autres. Nous apprivoisons les elephans. les tygres, les lyons, les pantheres, et les animaux les plus farouches, sans nous esmouvoir, et on ne voudroit pas que sans nous troubler excessivement, nous peussions reprimer la brutalité de l'appetit sensitif, et moderer ses passions, quand elles s'élevent contre la raison ?

» Au reste, quand ces mouvemens des passions previennent la raison, et devancent toute deliberation de l'homme, on ne les peut estimer mauvais, puis que ce sont de purs mouvemens de la nature sans aucune image de liberté ; et c'est chose certaine que non seulement une sagesse commune y est sujette, mais mesmes les plus excellentes ames (je ne parle point de ceux qui ont des dons particuliers de Dieu), voire celles qui sont doüées des vertus heroïques, en ressentent l'agitation, veu que la vertu, pour eminente qu'elle soit, ne peut tellement assujetir l'appetit sensitif, auquel il ne commande pas comme à un esclave, mais comme à un citoyen, qu'il ne previenne l'empire de la raison... Il faut se souvenir, que l'office de la raison n'est pas d'arracher de l'ame de l'homme toutes les racines des passions, comme aussi il n'est ny expedient, ny necessaire qu'elle le fasse : mais son devoir est de leur prescrire des limites, et de les réduire à la mediocrité (modération) où la vertu les demande... Cependant, comme ces passions prevenans la raison, ne peuvent estre estimées ny bonnes ny mauvaises ; aussi quand elles se laissent moderer, et gouverner à la raison, elles

nous acquierent une insigne loüange : au lieu que quand elles s'échappent, et qu'elles sortent des limites de la vertu, elles ne nous apportent que du blasme et de l'infamie. En somme, les passions sont en nos ames comme les nerfs au corps, veu que comme par le moyen des nerfs nous estendons et nous pliens les membres : aussi par le moyen des passions, nous nous portons au bien ou au mal ; et si nous les voulons tourner au bien, c'en sont comme des aiguillons et des objets : mais si nous les detournons au mal, nostre sensualité s'en sert, comme celuy qui garde un esclave se sert de sa chaisne, pour le mener là par où il luy plaist. De sorte que le triomphe de la vertu consiste non à arracher, ou à exterminer les passions, comme des monstres, mais à les regler et à les redresser comme des enfans insolens et mal-avisez ; car elles naissent dans nous, et sont des germes et des fruits de notre sensualité (appetit sensitif), qui n'a besoin que d'estre soumise à la raison. Ceux qui ont une autre opinion, se deivent ressouvenir qu'on ne peut entierement arracher les defauts qui viennent de la nature ; et que nous pouvons bien par nôtre industrie, corriger et adoucir ce qui est né avec nous ; mais non pas le vaincre, ou le supprimer du tout ; de sorte que la sagesse ne doit rien promettre à ce sujet. puisqu'elle n'a point de puissance (1). »

(1) *Tableau des passions humaines*, c. 3, par Coëffeteau, de l'Ordre des Frères-Prêcheurs, évêque nommé de Marseille. Paris. Sébastien Cramoysi, 1632. — Nicolas Coëffeteau, né à Saint-Calais, dans le Maine, en 1574, entra dans l'Ordre de Saint-Dominique à l'âge de quatorze ans, au couvent de Sens. Il se distingua dans ses études, devint prédicateur ordinaire d'Henri IV, évêque *in partibus* de Dardanie, et administrateur de Metz en 1617 ; nommé à l'évêché de Marseille, il mourut avant de prendre possession, en 1623. Le cardinal Duperron l'estimait tout particulièrement. Vaugelas le regarde comme le père de la langue française ; on doit du moins reconnaître que son style est un modèle pour le temps où il écrivait. La nomenclature de ses ouvrages se trouve dans la *Bibliothèque sacrée* de Richard et Giraud, et dans Echard, *Scriptores Ord. Præd.*

Nous nous sommes un peu étendu sur la nature des passions humaines, prises en général, afin de montrer dès le principe la possibilité de les modérer; car, si les passions ne sont en elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, et si tout dépend de la direction qui leur est donnée par la raison, nous pouvons espérer en tirer un grand parti dans l'œuvre de notre sanctification. Sans doute, les passions humaines, telles qu'elles existent aujourd'hui, après le péché originel, n'entrent plus avec la même harmonie dans le plan divin : viciées et assujetties aux influences d'une chair corrompue, elles peuvent nous nuire, et elles nous nuisent en effet, par leur direction indiscrète ou malsaine. Toutefois, avec l'aide de Dieu, les passions procurent encore une énergie nouvelle et une action féconde à ceux qui veulent et qui savent s'en servir (1). Les Juifs, fidèles à la loi de Dieu, sont loués dans la sainte Écriture, parce qu' « ils frap- » pèrent les pécheurs dans leur *colère*, et les hommes

(1) D. Th. 1. 2. q. 24, a. 3, c. : Si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsæ passiones sint moderatæ per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura, quæ homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi,... ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsæ passiones animæ sint regulatæ per rationem. — Ad 1 : Dicendum quod passiones animæ dupliciter se possunt habere ad judicium rationis : uno modo antecedenter ; et sic, cum obnubilent judicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem; laudabilius enim est quod ex judicio rationis aliquis faciat opus charitatis, quam ex sola passione misericordiæ. Alio modo se habent consequenter, et hoc dupliciter : uno modo per modum redundantiæ, quia scilicet cum superior pars animæ intense movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior : et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum intensioris voluntatis ; et sic indicat bonitatem moralem majorem. Alio modo per modum electionis, quando scilicet homo ex judicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo ; et sic passio animæ addit ad bonitatem actionis.

» iniques dans leur *indignation* (I. *Mach.* II, 44). » Et dans le même chapitre (v. 24), il est dit de Mathathias, leur chef : « Il fut saisi de *douleur ; et ses reins trem-* » *blèrent*, et sa *fureur s'alluma selon l'esprit de la* » *loi*, et, se précipitant, il tua (un certain juif) sur » l'autel. » Action mémorable, fruit d'un saint zèle et de l'amour de la justice, qui prouve l'utilité des passions au service de la raison (1).

62. D. La volonté a-t-elle une action réelle sur nos passions ?

R. La volonté a un très grand pouvoir sur nos passions. Ce pouvoir, hélas ! n'est pas tellement absolu que les passions ne puissent prévenir la raison ou persévérer malgré elle : souvent nous pouvons dire avec l'Apôtre que nous sentons en nos sens une loi contraire à la lumière de la raison (2). Mais en ce cas la passion cesse d'être imputable, dans la mesure même où la liberté fait défaut. Une ressource reste à la volonté, c'est d'éloigner autant que possible les objets qui excitent nos passions désordonnées. Nous pouvons ainsi fuir un objet qui nous irrite ou refuser à la colère les moyens de se satisfaire. Il faut, pour cela, une attention soutenue et une volonté énergique ; alors seulement la

(1) Cf. Seraph. Capponi a Porrecta, S. O. P., *Appendix* in 1. 2. q. 24, a. 3. — Voir la vie de ce vénérable religieux dans la nouvelle édition de l'*Année dominicaine*, au 2 janvier (X. Jevain, rue Sala, Lyon, 1883).

(2) D. Th. 1. 2. q. 17, a. 7, c. : Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quæ est universalis ;... et ideo ex ista parte actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subjacet imperio rationis ; et ideo ex hac parte impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis... — *Ibid.* ad 1 : Hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde et Apostolus subdit : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.*

volonté commande et tourne nos passions vers Dieu. Ce travail est spécialement réservé aux vertus morales (I, 210, 226-240).

« La force de l'âme, dit saint Jean de la Croix, réside dans ses puissances et dans ses passions, qui toutes sont soumises à la direction de la volonté. Si la volonté les conduit à Dieu et les sépare de ce qui n'est pas lui, elle garde pour Dieu toute la force de l'âme, qui aime ainsi Dieu autant qu'elle peut l'aimer... Les passions sont au nombre de quatre : la joie, l'espérance, la douleur, la crainte (1). On dirige les passions vers Dieu, lorsqu'on s'en sert d'après la droite raison, c'est-à-dire lorsque l'âme ne se réjouit que de ce qui touche la gloire et l'honneur de Dieu, qu'elle n'espère qu'en lui seul, qu'elle ne s'afflige que de ce qui le blesse, et qu'elle n'est frappée que de la crainte de lui déplaire. Plus l'âme se complaît dans les choses passagères, moins elle met son contentement en Dieu ; et ainsi des autres passions... Les passions désordonnées engendrent dans l'âme tous les vices et toutes les imperfections, tandis que, réglées et bien dirigées par la volonté, elles peuvent produire toutes les vertus (2). »

63. D. Faut-il, pour modérer nos passions, avoir égard aux causes naturelles qui peuvent les produire ?

(1) Saint Jean de la Croix n'indique ici que les quatre passions dont parle Boëce (*de phil. cons.* lib. 1. met. 7), et saint Augustin (in 14, *de civit Dei.* c. 7 et 9). Saint Thomas les expose ainsi : 1. 2. q. 25, a. 4, c.: Dicendum quod hæ quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duæ, scilicet *gaudium* et *tristitia*, principales dicuntur, quia sunt completivæ et finales simpliciter respectu omnium passionum... *Timor* autem et *spes* sunt principales, non quidem quasi completivæ simpliciter, sed quia sunt completivæ in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe : respectu vero mali incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore.

(2) *La Montée du Carmel.* L. 3. C. 15.

R. Nos passions sont incontestablement soumises à une multitude d'influences naturelles, auxquelles on doit avoir égard pour les modérer et les diriger avec succès. Nous ne ferons ici qu'indiquer les différentes causes naturelles qui agissent sur nos passions.

Tous les âges de la vie ont des passions qui leur sont propres : l'enfance et la jeunesse, l'âge mûr et la vieillesse, ont des goûts et des penchants fort divers. Les sexes augmentent ces différences déjà bien tranchées : ici, c'est la force physique qui domine; là, c'est l'imagination et le sentiment. Les tempéraments ou constitutions viennent ajouter un vrai dédale de combinaisons physiologiques, dont les principales sont produites par les constitutions sanguine, bilieuse, nerveuse, lymphatique et mélancolique. Il faut aussi tenir compte de l'alimentation ordinaire, des climats, des maladies, des positions sociales, de l'éducation, des occupations, des délassements, en un mot de tout ce qui peut exercer une action sur les sens, sur l'imagination, et par conséquent sur l'appétit sensitif.

Connaître et étudier les causes naturelles qui sollicitent nos passions est donc une chose importante, soit qu'il s'agisse de leur donner un plus parfait équilibre ou une meilleure direction, soit qu'on cherche simplement à constater des faits et à les caractériser au point de vue moral.

64. D. Qu'est-ce que l'amour ?

R. L'amour, en général, est un mouvement unitif de l'âme qui se complaît dans le bien (1); c'est un attrait

(1) D. Th. 1. 2. q. 26, a. 2, c.: Prima autem immutatio appetitus ab appetibili vocatur *amor*, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis. — Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, dist. 7, a. 2, n° 1 : Primus affectus, qui est amor... sic definitur : Affectio qua appetitus alicui objecto adhæret propter ejus bonitatem unione quadam.

puissant qui nous porte vers un objet, à cause de sa bonté, de sa beauté, de ses perfections, ou des avantages que l'on se promet ou que l'on goûte dans sa possession (1). Si nous considérons l'amour comme passion, nous n'avons qu'un mot à ajouter : c'est un mouvement unitif qui se complaît dans le bien sensible appréhendé par l'imagination.

Dieu qui a tout créé avec une infinie sagesse, a donné à chaque être les inclinations et les aptitudes nécessaires pour parvenir à sa fin. Il a imprimé à notre entendement un mouvement qui le porte à rechercher avec ardeur la vérité, et à l'embrasser quand il l'a trouvée ; il a donné aussi à notre volonté le désir et l'amour du bien, unique objet qui puisse l'attirer et la captiver. De même que la couleur est l'objet de la vue, et le son l'objet de l'ouïe ; de même l'objet de la volonté est le bien. Il y a entre la volonté et le bien une sympathie naturelle semblable à celle qui existe entre notre entendement et la vérité, entre l'œil et les couleurs, entre l'ouïe et les sons (2). La liaison est si étroite entre la volonté et le bien, que la volonté ne peut rien aimer que sous l'image du bien. De sorte que si la volonté se trompe quelquefois, et si elle embrasse le mal, c'est sous l'apparence du bien. Il en est de même de l'appétit sensitif, qui suit en ses mouvements la même impulsion que la vo-

(1) D. Th. 1. 2. q. 27, a. 1, c. : Oportet ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris objectum. Amoris autem proprium objectum est *bonum*, quia... amor importat quamdam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum : unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum.

(2) D. Th. 1. 2. q. 27, a. 2, c. : Bonum est causa amoris per modum objecti. Bonum autem non est objectum appetitus, nisi prout est apprehensum ; et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit, 9 Ethic. c. 5 et 12, in princ., quod *visio corporalis est principium amoris sensitivi ;* et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris ea ratione qua et *bonum*, quod non potest amari nisi cognitum.

lonté (1). Quand nous disons que le bien est l'objet de notre volonté et de notre amour, par bien nous entendons aussi ce qui est beau, vu que les choses belles ont le même pouvoir d'enflammer et d'attirer nos volontés que celles qui sont bonnes; en effet, la bonté et la beauté ne sont qu'une seule et même chose, et n'ont qu'une différence de raison. Le beau est comme la fleur et la splendeur du bien; il n'ajoute à celui-ci qu'un rapport de connaissance: le bien se dit de ce qui plaît à l'appétit, le beau est ce dont la connaissance est agréable (2).

« Il est aisé de recueillir, dit Coëffeteau, que l'amour a pour objet et pour cause mouvante la bonté et la beauté des choses, qui par la douceur des rayons qu'elles jettent font une si forte impression sur nos ames, qu'elles demeurent comme ravies, ou plustost comme charmées d'une si agreable splendeur : de sorte que pour remonter à sa source, il faudroit s'élever à ceste grande et immortelle essence, qui est comme un océan de toutes les grâces, de toutes les beautez, de toutes les bontez qui sont repandues dans toutes les creatures. Il faudroit, dis-je, s'elever à ceste infinie et bien-heureuse essence, qui est comme le centre, dont toutes les perfections qui les figurent si belles à nos yeux, et qui les representent si

(1) D. Th. 1. 2. q. 27, a. 1, ad 1 : Dicendum quod malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet in quantum est secundum quid bonum, et apprehenditur ut simpliciter bonum : et sic aliquis amor est malus, in quantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum.

(2) D. Th. 1. 2. q. 27, a. 1, ad 3 : Dicendum quod *pulchrum* est idem *bono* sola ratione differens. Cum enim bonum sit *quod omnia appetunt*, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus præcipue respiciunt pulchrum qui maximè cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes... Et sic patet quod *pulchrum* addit supra *bonum* quemdam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quod *bonum* dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; *pulchrum* autem dicatur id cujus ipsa apprehensio placet.

agreables à nos sens, empruntent leur estre, et prennent leur origine. Et de ceste sorte nous attacherions nos affections à un objet digne de la generosité de leurs mouvemens qui doivent tousjours imiter la nature du feu, qui ne demeure qu'à regret dans la terre, et qui s'efforce tousjours de monter devers les cieux (1). »

65. D. Combien y a-t-il de sortes d'amour ?

R. Il y a deux principales sortes d'amour : l'amour de *concupiscence*, et l'amour d'*amitié* ou de *bienveillance*. L'amour de concupiscence est celui qui se porte vers un bien, non pour ce bien lui-même, mais pour le rapporter à soi ou à un autre; on aime ainsi les richesses, pour soi ou pour ses amis, d'un amour de concupiscence. L'amour de bienveillance, au contraire, s'arrête au bien qui en est l'objet : tel est l'amour inné que nous avons pour nous-mêmes, et celui qui est souverainement dû à Dieu (2). Si l'amour de bienveillance est exercé sans réciprocité, c'est l'amour de *simple bienveillance ;* s'il y a mutuelle correspondance, on l'appelle amour d'*amitié* (3). La *dilection*, comme le nom

(1) *Tableau des passions humaines.* De l'amour. C. 1.

(2) D. Th. 1. 2. q. 28, a. 1, c : Dicendum quod duplex est unio amantis ad amatum : una quidem secundum rem, puta cum amatum præsentialiter adest amanti ; alia vero secundum affectum ; quæ quidem unio consideranda est ex apprehensione præcedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet *concupiscentiæ* et *amicitiæ*, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem ; cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiæ, vult ei bonum, sicut et sibi bonum : unde apprehendit eum ut alterum se, in quantum scilicet vult ei bonum, sicut et sibi ipsi ; et unde est quod amicus dicitur esse *alter ipse.*

(3) D. Th. 1. 2. q. 28, a. 2, c. : Quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quamdam complacentiam in ejus affectu, ut vel delectetur in eo, aut in bonis ejus apud præsentiam, vel in absentia per desiderium tendat in ipsum ama-

l'exprime, ajoute à l'amour l'idée d'une élection préalable. La *charité* ajoute à l'amour une idée de perfection, en ce sens que l'objet aimé est estimé d'un grand prix, comme le mot lui-même l'indique (1). Nous parlerons plus longuement des différentes sortes d'amour, quand nous aurons à traiter de la divine charité (I, 220).

66. D. La modération de l'amour est-elle nécessaire ?

R. C'est assurément le premier devoir de la vie chrétienne et intérieure, car l'amour est le principe et la source de toutes nos préoccupations et de tous nos autres sentiments. « La volonté gouverne toutes les autres facultez de l'esprit humain, dit saint François de Sales, mais elle est gouvernée par son amour qui la rend telle qu'il est (2). » Cette vérité est fondamentale : l'amour gouverne tout en nous, et peut tout, le bien et le mal. En effet, toutes les passions font irruption en nous à la suite de l'amour. C'est ce que Notre-Seigneur a exprimé par ces paroles : « Là où est ton trésor, là » est aussi ton cœur (*Matth.* VI, 21). »

« Il est vray, dit Coëffeteau, que quand cette passion

tum per amorem *concupiscentiæ*, vel in bona quæ vult amato, per amorem *amicitiæ*... Potest autem et tertio modo mutua inhæsio intelligi in amore *amicitiæ* secundum viam redamationis, in quantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.

(1) D. Th. 1. 2. q. 26, a. 3, c. : Dicendum quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet *amor*, *dilectio*, *charitas*, et *amicitia*. Differunt tamen in hoc quod *amicitia*... est quasi habitus ; *amor* autem et *dilectio* significantur per modum actus vel passionis ; *charitas* autem utroque modo accipi potest. Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam *amor* communius inter ea est ; omnis enim dilectio et charitas est amor ; sed non e converso ; addit enim *dilectio* supra amorem electionem præcedentem, ut ipsum nomen sonat ;... *charitas* autem addit supra amorem perfectionem quamdam amoris, in quantum id quod amatur, magni pretii æstimatur, ut ipsum nomen designat.

(2) *Traité de l'amour de Dieu.* L. I. C. 6.

demeure dans les bornes de l'honnesteté, c'est une vive source de tous biens... Mais quand, comme beste farouche elle sort des liens de la raison, il n'y a mal-heur qu'elle ne jette dans le monde; il n'y a dereglement qu'elle n'apporte dans nos vies... Elle donne la loy à tous nos autres désirs, et à toutes nos autres passions. De sorte qu'on la peut nommer la clef et l'origine de nos pensées, de nos paroles, de nos actions, de nos mouvemens et de tout ce que nous faisons en ceste vie. C'est elle qui fait la premiere impression sur nos ames, où elle excite le désir de ce que nous nous proposons de poursuivre; et puis elle fortifie ce desir par l'esperance qui nous enflamme à la poursuite de ce que nous desirons; et s'il se presente quelque obstacle, elle embraze la colere, et n'a point de repos jusques à ce qu'elle ayt vaincu et surmonté tous les empeschemens, et qu'elle ne soit parvenuë à la joüissance, en laquelle elle etablit son contentement et son repos. De maniere que la foudre brise tout ce qui lui resiste; aussi cette furieuse passion estant une fois enflammée s'efforce de renverser tout ce qui s'oppose à sa rage et à sa violence. Toutefois comme encore que les vens enflent les voiles des vaisseaux des pirates, neantmoins ce ne sont pas eux qui sont cause des brigandages et des massacres qu'ils commettent sur la mer; mais tous ces mal-heurs procedent des mauvais courages, et de l'avarice de ces infames corsaires. Aussi encore que l'amour intervienne en beaucoup de méchancetez que font les hommes, si est-ce que cela ne vient point de la malice de ceste passion, qui au contraire est née pour jetter toutes sortes de biens dans la société civile; mais cela vient de la licence et du débordement des hommes, qui pervertissent l'usage de toutes choses, et qui convertissent les causes de leur felicité en des instrumens de leur mal-heur... L'amour humain est une passion qui devroit suivre les mouvemens de la raison, et qui estant éclairé de la lumiere de l'esprit, ne devroit

ERT'S COLLEGE LIBRARY

embrasser que les vrays biens pour se rendre parfait : car demeurant en ces bornes-là, ce ne seroit plus une passion violente et furieuse, et elle n'empliroit pas ce monde de tant de mal-heurs, dont elle l'emplit tous les jours par ses excessifs dereglemens (1) »

Il y a donc un amour bon et un amour mauvais. Toute âme a un choix à faire entre ces deux amours : de ce choix dépend l'issue de la lutte qui est engagée en nous. Mais pour régler et modérer toutes nos affections, il faut agir avec circonspection, mettre un frein aux mouvements excessifs de notre cœur, et prendre toujours le bien véritable pour l'unique objet de notre amour.

Nous ne dirons rien ici de l'amour de Dieu ; il en sera parlé en son lieu (I, 220-225, 256). Rappelons seulement une belle sentence de saint François de Sales : « Entre tous les amours, celuy de Dieu tient le sceptre, et a tellement l'authorité de commander inséparablement unye et propre à sa nature, que s'il n'est le maistre, incontinent il cesse d'estre et perit (2). » Ces paroles contiennent la loi première et suprême de l'amour : il faut que l'amour de Dieu tienne le sceptre. Ajoutons que l'amour de Dieu, s'il est véritable, n'a pas besoin à proprement parler d'être modéré : il peut et il doit grandir toujours.

Il n'en est pas de même de l'amour de soi. C'est la plus enracinée, la plus vivace, la plus véhémente de nos passions. Bien que cet amour soit naturel, qu'il vienne de Dieu, et qu'il soit bon par conséquent, s'il est contenu dans de justes bornes ; il est toutefois, en pratique, très souvent vicieux, à cause de son excès. C'est, en vérité, de lui, et de lui seul, que naissent toutes les passions mauvaises et tous les désordres de la vie. Saint Thomas

(1) *Tableau des passions humaines.* De l'amour. C. 1 et 4.
(2) *Traité de l'amour de Dieu.* L. 1. C. 6.

n'hésite pas à dire que l'amour désordonné de soi-même est le principe de tout péché, et il le prouve (1). Combattre efficacement l'amour-propre, c'est donc tarir la source de nos convoitises coupables, c'est se garder pur de tout péché.

Mais cette lutte, pour être victorieuse, exige une réelle abnégation de soi-même et un véritable amour de Dieu, comme nous le verrons bientôt lorsque nous parlerons d'un sujet intimement lié à celui que nous venons de traiter (I, 106, 107).

67. D. Que faut-il faire en particulier pour régler l'amour que nous devons au prochain ?

R. Au point de vue de la simple raison, on peut réduire à quatre les principales conditions du véritable amour du prochain.

La première est d'aimer le prochain comme nous-mêmes. L'amour vrai unit d'une manière très parfaite les âmes et les volontés, et nous porte à considérer comme fait à nous-mêmes le bien ou le mal qui arrive ou qui pourrait arriver à ceux que nous aimons (2).

(1) D. Th. 1. 2. q. 77, a. 4, c. : Manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati. — Il faut rapporter à l'amour de soi l'amour de ceux qui sont d'autres nous-mêmes par les liens de l'amitié ou du sang. D. Th. *Ibid.* ad 4 : Amicus est quasi alter ipse, ex Ethic. 9, c. 4, et ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

(2) D. Th. 1. 2. q. 28, a. 2, c. : In amore autem amicitiæ amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam ; ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati. — 1. 2. q. 27, a. 3, c. : Considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter : uno modo ex hoc quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem dicuntur similes. Alio modo ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione illud quod aliud habet in actu, sicut si dicamus, quod corpus grave existens extra suum locum, habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti, vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiæ seu benevolentiæ... Sed secundus modus causat amorem concupiscentiæ vel amicitiam utilis seu delectabilis.

En second lieu, nous devons souhaiter du bien à ceux que nous aimons, pour l'amour d'eux-mêmes, et non point uniquement pour notre intérêt personnel et particulier : aimer exclusivement pour notre profit ou pour notre plaisir, n'est qu'un amour mercenaire et égoïste. L'amour du prochain peut avoir trois mobiles, l'honnête, l'utile, l'agréable : le premier a pour objet la vertu, et il suffit ; les deux derniers ne constituent pas à eux seuls une véritable et sincère affection. Nous ne pouvons, il est vrai, faire une complète abstraction de nous-mêmes dans l'amour du prochain, et nous pouvons trouver l'utile et l'agréable dans nos amitiés les plus pures, mais ce n'est pas le mobile vrai et solide de nos affections : aimer le prochain, c'est lui vouloir du bien (1).

Troisièmement, si notre amour est vrai, il faut employer toute notre activité et tout notre zèle à procurer du bien à ceux que nous aimons : aimer le prochain, c'est se dévouer et se dépenser pour lui (2).

Quatrièmement enfin, aimer le prochain, c'est lui vouloir des choses vraiment bonnes, c'est-à-dire justes et conformes à tous les principes de la vertu (3).

68. D. La jalousie est-elle bonne ou mauvaise ?

R. La jalousie peut être considérée comme une espèce

(1) D. Th. 1. 2. q. 27, a. 1, c. : Cum aliquis amat aliquem amore amicitiæ, vult ei bonum.

(2) D. Th. 1. 2. q. 28, a. 3, c. : Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicujus in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum... In amore *amicitiæ* affectus alicujus simpliciter exit extra se ; quia vult amico bonum, et operatur bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter ipsum amicum.

(3) D. Th. 1. 2. q. 28, a. 3, c. : Amor autem *amicitiæ* quærit bonum amici ; unde quando est intensus, facit hominem moveri contre omne illud quod repugnat bono amici. Et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si quæ dicuntur, vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet ; et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quæ contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur.

de zèle; si ce zèle est pur, discret, sans mélange d'amour-propre, toujours réglé par la volonté divine, c'est une sainte jalousie, fruit de l'amour de bienveillance; si ce zèle est excessif et prend sa source dans l'égoïsme, la tristesse et l'envie, c'est une mauvaise jalousie et le fruit d'un amour désordonné de concupiscence (1).

La jalousie, en réalité, n'est pas autre chose que la crainte qu'on a d'être dépossédé de l'objet aimé. Si cette crainte est réglée par l'humilité, inspirée par le respect et par une sainte défiance de soi-même, il n'y a là qu'un sentiment très légitime, mais il faut éviter soigneusement de se laisser aller, sous le spécieux prétexte de toutes ces vertus, à de sombres rêveries, à des découragements, à des susceptibilités et à d'injustes soupçons. Si cette crainte repose sur des préoccupations d'amour-propre et des convoitises sans frein, nous verrons surgir la plus cruelle et la plus ridicule de toutes les passions (2).

(1) D. Th. in Epist, II. Cor. C. XI, in medio : Æmulatio, prout est idem quod zelus, non aliud est quam quidam motus animi bonus vel malus, tendentis in statum proximi, et importat fervorem amoris; et ideo consuevit sic definiri : Zelus est amor intensus, non patiens consortium in amato. Et si quidem non patiatur consortium in aliquo bono, puta vitii, vel alicujus imperfectionis, sed singulariter illud solus vult habere, tunc zelus est bonus et æmulatio bona... Si vero non patiatur consortium in aliqua excellentia, vel in aliqua prosperitate mundi, quia aliquis singulariter vult eam sibi, tunc zelus est malus et æmulatio mala. — *De malo*, q. 10. a. 1, ad 11 ; Aristoteles, 1 Rhet. c. XI, parum a princ... distinguens inter zelum et invidiam, dicit : « Zelus ex bonis est virtuo- » sorum ; invidere autem est prælium pravorum. » Zelans enim seipsum præparat propter æmulationem, ut obtineat bona, non propter invidiam ; invidia enim est cum aliquis tristatur de hoc quod proximus habet bona quæ ipse non habet; zelus autem est cum aliquis tristatur de hoc quod ipse non habet bona quæ proximus habet.

(2) D. Th. 1. 2. q. 28, a. 4, c. : In amore *concupiscentiæ*, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietæ ejus quod amatur... Similiter etiam qui quærunt excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum.

Fr. Joan. Viguerius. S. O. Præd. *Instit. ad. christ. theol.* c. 1,

Coëffeteau nous fait une peinture peu flatteuse de cette jalousie désordonnée : « Le vulgaire pense, dit-il, que tout ainsi que le soleil ne marche jamais sans lumiere, aussi l'amour ne se trouve nulle part sans jalousie... Mais ceux qui ont une vue plus exacte et une plus particuliere connaissance des passions humaines, soustiennent au contraire, que... ceste injuste passion n'est non plus la marque de l'amour que les orages et les tempestes sont les images du beau temps et du calme. Ceste opinion est la plus probable; car pour en commencer les preuves, comment est-ce que la jalousie pourroit se rencontrer et demeurer avec l'amour, si ce n'est qu'on veuille renverser les loix de la nature, qui ne souffrent point que deux contraires subsistent en un mesme sujet?... L'amour unit les volontez, et fait que les desirs de ceux qui s'entr'ayment, s'efforcent de prendre comme une mesme teinture, afin de s'entreressembler entierement. Au contraire, qui des-unit tant les volontez, et qui divise tant les courages que la jalousie? L'amour oblige à interpreter favorablement toutes les actions de la chose aymée, et à prendre en bonne part ce qu'on doit croire qu'elle fait avec raison. Au contraire, quelle mauvaise interpretation ne donne pas la jalousie, non seulement à tout ce qu'elle fait, mais à tout ce qu'elle pense? Y a-t-il innocence qui la puisse mettre à couvert des outrages de ceste inhumaine furie? Si la chose aymée a de la joye, elle se figure un rival; si elle

§ 10, ver. 2 : Quartus effectus (amoris) dicitur zelus. Unde D. Diony, dicit quod Deus appellatur zelotes propter nimium amorem. Intensus enim amor causat zelum, quo quis quærit excludere omne quod sibi repugnat, sed differenter in amore amicitiæ, et in amore concupiscentiæ; quia in amore concupiscentiæ causat zelum malum. Qui enim taliter amat, movetur contra illud quod repugnat consecutioni, vel fruitioni, aut quieti ejus quod amatur... Et hic zelus dicitur zelotipiæ. Similiter qui quærunt intense excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam ipsorum; et talis zelus dicitur invidiæ de quo Ps. *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem.* Amor autem amicitiæ quærit bonum amici.

est pensive, ce sont des soupçons de mepris; si elle parle à un autre, c'est une infidelité; si elle a de l'esprit, on apprehende les artifices; si elle est avisée, on s'imagine des ruses; si elle est naïfve, on appelle cela simplicité; si elle a un langage exquis, ce sont affeteries; si elle est courtoise, c'est à dessein. De sorte que la jalousie est comme ces mauvais miroirs qui ne representent jamais la naïfveté des visages. Et quels plus sinistres jugemens pourroit faire de la chose aymée, le plus cruel ennemy qu'elle auroit au monde? Mais non contente de flestrir ainsi les perfections particulieres de ce qu'elle feint d'aimer, elle tasche de luy ravir ce qu'elle a de plus doux en la vie, qui est la communication des personnes d'honneur et de merite... L'amour est une vive source de joye et de contentement, qui bannit toute sorte d'ennuis et de tristesses; mais la jalousie, qu'est-ce autre chose qu'une pepinerie de douleurs et de chagrins, où l'on voit naistre les espines du desespoir et de la rage, parmy les fleurs les plus douces et les plus agreables que la nature puisse produire. Comment est-ce donc que l'on croira que deux passions si contraires peussent demeurer en un mesme sujet?

» Que si l'on oppose à cela l'experience, et le tesmoignage de plusieurs personnes dignes de foy, qui protestent avoir ardamment et sincerement aymé, toutefois n'avoir jamais esté sans jalousie, et que de là on vueille inferer qu'à tout le moins la jalousie est une marque d'amour, qui est la seconde chose qu'il faut combattre, pour satisfaire à ce qui a esté proposé cy-dessus; il suffit de respondre, qu'encor que par respect on accorde à ces personnes-là ce qu'elles publient de leurs passions, il reste toujours à leur dire, que comme une arondelle ne fait pas le printemps, aussi ce qui arrive aux particuliers ne peut jamais faire de loy pour le general. Mais pour demeurer dans les termes de nostre premiere

proposition, nous disons que ces personnes-là se trompent grandement à ce sujet. Et leur erreur naist de ce qu'elles ne sçavent pas donner les noms propres aux choses, veu que d'une respectueuse crainte compatible avec l'amour qui en est toute pleine, elles font une injuste jalousie... Si l'on veut donner quelque chose à l'opinion du commun, on luy peut franchement accorder que la jalousie à la vérité est un signe d'amour, mais comme la fièvre est un indice de vie, il est indubitable que la fièvre est une marque de vie ; puis que les morts ne sont pas susceptibles de ceste mauvaise qualité. Mais tout ainsi que la fièvre tesmoignant qu'il y a quelques reliques de vie au patient qu'elle agite, ne laisse pas de conduire au tombeau ; aussi la jalousie est je ne sçay quel indice de l'amour, puis que ceux qui n'ayment point, ne peuvent avoir de la jalousie. Mais il est certain que si on ne la chasse, elle détruira en fin l'amour ne plus ne moins qu'une épaisse fumée estouffe la plus belle flamme. Voilà tout ce qu'on peut accorder au vulgaire. Si bien que selon cette opinion que nous avons jugée la plus probable, la jalousie est à l'amour ce que les frimats sont aux fleurs, la gresle aux moissons, l'orage aux fruicts, et le poison à nos vies (1). »

69. D. Qu'est-ce que la haine?

R. La haine est une aversion ou répugnance que nous éprouvons en présence d'un mal réel ou supposé. La haine est le contraire de l'amour : l'objet de l'amour est le bien ; l'objet de la haine est le mal. Il ne nous est pas possible de haïr le bien, en le considérant comme tel, car il est dans notre nature de poursuivre incessamment le bien comme le terme de notre bonheur. Si nous haïssons le bien, c'est par erreur, parce que nous le prenons pour un mal, ou par inclination perverse, parce

(1) *Tableau des passions humaines*. De l'amour. C. 5.

qu'il nous gêne (1). Comme toutes les autres passions, la haine, par elle-même, n'est ni bonne ni mauvaise ; tout dépend de l'usage qu'on en fait : haïr le péché est un acte de vertu.

70. D. Pourquoi et comment faut-il modérer la haine?

R. La haine, considérée comme passion mauvaise, est un grand déréglement de la volonté, un désordre profond, vivace, souvent inextinguible, et une source de malheur de tout genre et de nombreux péchés (2).

La haine peut avoir plusieurs causes. Nous ne parlerons pas des éléments naturels qui peuvent occasionner des répulsions plus ou moins inconscientes, comme l'antipathie naturelle et instinctive, l'exaspération morbide qui tient du délire ou de la folie, les dispositions mélancoliques excessives des misanthropes, etc. Ces phénomènes échappent à nos appréciations. Nous nous attachons ici aux causes morales de la haine. Or, voici celles qu'on rencontre le plus souvent : la colère et surtout l'envie, les torts faits à notre réputation et à nos intérêts temporels, nos affections méprisées ou simplement méconnues, notre orgueil, notre vanité, notre ambition, notre avarice, notre amour du bien-être, la

(1) D. Th. 1. 2. q. 29, a. 1, c. : In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quæ est amor naturalis, ita ad id quod est repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quæ est odium naturale. Sic igitur et in appetitu animali seu intellectivo amor est consonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens ; odium vero est dissonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum. Sicut autem omne conveniens, in quantum hujusmodi, habet rationem boni : ita omne repugnans, in quantum hujusmodi, habet rationem mali ; et ideo, sicut bonum est objectum amoris, ita malum est objectum odii.

(2) D. 2. 2. q. 34, a. 4, c. : Per odium deordinatur voluntas hominis, quæ est potissimum in homine, et ex qua est radix peccati... Si quid culpæ est in exterioribus peccatis quæ contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio.

crainte d'un juste châtiment, en vertu de cet adage, « qui offense, ne pardonne pas, » en un mot toutes nos passions insoumises peuvent donner naissance à la haine, et la rendre aveugle et implacable (1).

Pour modérer la haine, il faut donc modérer toutes nos passions, et surtout notre passion dominante; car un seul penchant déréglé peut l'inspirer à notre volonté. C'est donc par la pratique universelle des vertus que nous réussirons à étouffer dans nos cœurs la haine mauvaise et à exciter la haine légitime. Toutefois, ne l'oublions pas, si notre zèle pour le bien et contre le mal doit être aussi ardent et aussi fort que notre amour, néanmoins, ce ne doit jamais être un zèle emporté et indiscret, entaché de quelque passion désordonnée (2).

71. D. Est-il permis de haïr ses ennemis?

R. On peut considérer l'amour de ses ennemis de trois manières. D'abord en tant qu'ennemis, abstraction faite de toute autre considération. Dans ce sens, nous ne pouvons pas les aimer, parce que nous aimerions

(1) D. Th. 2. 2. q. 34, a. 6, ad 3, c. : Dicendum quod nihil prohibet, secundum diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis ; et secundum hoc odium potest oriri et ex ira, et ex invidia; directius tamen oritur ex invidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile, et per consequens odibile ; sed ex ira, oritur odium secundum quoddam augmentum : nam primo per iram appetimus malum proximi, secundum quamdam mensuram, prout scilicet habet rationem vindictæ : postea autem per continuitatem iræ perveniur ad hoc quod homo malum proximi absolute desideret, quod pertinet ad rationem odii. Unde patet quod odium ex invidia causatur formaliter secundum rationem objecti, ex ira autem dispositive. — *De malo*. q. 10, a. 2, ad 1. Contingit autem aliquem tristari de felicitate alterius propter alias rationes quæ ad invidiam non pertinent, sed quandoque ad alia vitia. Quicumque enim odit aliquem tristatur de felicitate ejus, non in quantum est excellentia quædam, sed in quantum est simpliciter bonum quoddam ejus quem odit.

(2) D. Th. 1. 2. q. 28, a. 4, c.: Dicendum quod zelus, quocumque modo sumatur, ex intentione amoris provenit. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius repellit omne contrarium vel repugnans.

quelque chose de mauvais et de contraire à la vertu : en effet, ceux qui nous font ou qui nous veulent du mal s'éloignent de la divine justice. On peut ensuite considérer ses ennemis en tant qu'hommes, mais d'une manière générale. En ce sens, celui qui aime Dieu et le prochain ne doit pas exclure ses ennemis de l'amour universel qu'il porte à ses semblables. On peut enfin envisager l'amour des ennemis comme un mouvement spécial d'affection qui nous porte vers l'un d'eux en particulier. Cet acte d'affection n'est pas absolument essentiel à la charité ; car il n'est pas nécessaire, ni même possible, que nous ressentions un mouvement spécial d'affection pour tous les hommes en particulier ; cependant nous devons toujours être prêts à aimer notre ennemi, dans un cas de nécessité. Témoigner par des actes particuliers que l'on aime son ennemi à cause de Dieu, hors le cas de nécessité ou de scandale, c'est la perfection de la charité (1).

Sainte Catherine de Sienne, dans ses Dialogues, nous transmet à ce sujet des enseignements vraiment divins.

« Abattez les cornes de l'orgueil, y est-il dit : si vous le faites, vous éteindrez la haine qui nourrit votre cœur

(1) D. Th. 2. 2. q. 25, a. 8, c. : Dicendum quod dilectio inimicorum tripliciter potest considerari : uno quidem modo, ut inimici diligantur, in quantum sunt inimici ; et hoc est perversum, et charitati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius. Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantum ad naturam, sed in universali ; et sic dilectio inimicorum est de necessitate charitatis, ut scilicet aliquis diligens Deum et proximum, ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat. Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali, ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum ; et istud non est de necessitate charitatis absolute, quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate charitatis, quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate charitatis secundum præparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quod in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret. Sed quod absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat ut diligat inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis.

contre celui qui vous a fait injure. Comparez donc les injures que vous me faites et que vous faites au prochain avec celles qui vous sont faites, et vous verrez que vous n'avez aucun droit de vous plaindre. Quand vous êtes l'ennemi de votre prochain, vous me faites injure, parce que vous méprisez et transgressez mon commandement. Vous offensez aussi votre prochain en vous dépouillant des sentiments de charité à son égard. Il vous est ordonné de m'aimer par-dessus toutes choses et d'aimer le prochain comme vous-mêmes ; il n'y a pas de commentaire qui ajoute : A moins qu'il ne vous fasse injure. Il a été dit au contraire par ma Vérité, que ce qu'elle a observé parfaitement, vous devez l'observer parfaitement vous-mêmes. Si vous ne l'observez pas, vous faites tort à votre âme en la privant de la vie de la grâce (1). »

72. D. Qu'est-ce que le désir ?

R. Le désir est un mouvement de l'âme vers un bien sensible absent. Tout être créé, éloigné de son centre, éprouve un besoin instinctif, une tendance invincible, et comme une continuelle inquiétude, jusqu'à ce qu'il soit parvenu au terme de son activité. L'homme doué d'une inclination particulière au bien ne peut le concevoir dans son imagination, sans le désirer aussitôt s'il n'en jouit pas encore. Nos désirs sont donc des tendances instinctives vers le bien que nous ne possédons pas, et que nous croyons être propre à nous procurer quelque joie (2). Le désir diffère de l'amour et de

(1) Dialogues. CLVI. 6-8. — On lira avec profit le chapitre XXXI des *Institutions* de Tauler, sur les nombreux motifs d'aimer nos ennemis : le grand mystique n'en compte pas moins de dix-sept.

(2) D. Th. 1. 2. q. 30, a. 1, c.: Est autem duplex delectatio... una quæ est in bono intelligibili, quod est bonum rationis : alia quæ est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur animæ tantum ; secunda autem est animæ et corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo. Unde et bonum secundum sensum est

la joie : l'amour est le premier mouvement de l'âme qui nous porte au bien, sans regarder s'il est présent ou absent ; la joie est le plaisir que nous avons de posséder un bien présent ; le désir aspire à la possession d'un bien absent (1).

73. D. Quels sont les désirs qu'il faut supprimer ou modérer ?

R. Nous devons supprimer tous les désirs contraires à la loi de Dieu ; nous devons modérer les désirs qui, sans être contraires à la loi de Dieu dans leur objet, pourraient nous être préjudiciables, si nous ne les maintenions pas dans les bornes de la discrétion.

Parmi les désirs que nous devons modérer, il en est plusieurs qui ont pour objet des biens que saint Jean de la Croix appelle des biens moraux, surnaturels et spirituels (2). Ce serait, en effet, une chose déraisonnable et blâmable de désirer, contre la volonté de Dieu, par empressement naturel, par amour-propre ou par d'autres motifs humains, des choses bonnes en elles-mêmes, comme seraient les vertus, les dons extraordinaires, et certains secours spirituels. La discrétion, la modération, pour tout dire, l'humilité, reste la

bonum totius conjuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia quæ simul pertinet et ad animam et ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiæ sonat. Unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, et in vi concupiscibili, quæ ab ea denominatur. — Ad 2. Dicendum quod desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem ; non enim importat aliquam consociationem in concupiscendo, sicut concupiscentia, sed simplicem motum in rem desideratam. — Ad 3. Appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

(1) D. Th. 1. 2. q. 30, a. 2, c. : Ipsum delectabile secundum sensum, in quantum appetitum sibi adaptat quodammodo, et conformat, causat amorem ; in quantum vero absens attrahit ad seipsum, causat delectationem. Sic ergo concupiscentia est passio differens specie, et ab amore, et a delectatione.

(2) *La Montée du Carmel.* L. 3. C. 16.

grande loi qui doit présider à nos désirs même les plus saints.

Mais il est d'autres désirs que nous devons souvent supprimer, ou tout au moins modérer. Ils sont de deux sortes : les désirs inspirés par les satisfactions sensuelles et ceux fondés sur des appréciations humaines. Ces derniers ont pour objet les biens temporels, les richesses, les possessions, les titres, les dignités, les charges, la réputation, les alliances, les parents, les enfants, etc., ou bien encore certaines qualités personnelles physiques ou morales, comme la beauté, la distinction des manières, la force, la santé, le bon jugement, la perspicacité, l'élévation et la noblesse des sentiments, etc. (1). Les désirs inspirés par les satisfactions sensuelles ont des bornes ; ils ne dépassent pas les limites des sens extérieurs, et disparaissent, quand ils se réalisent, avec la rapide sensation que procure la possession d'un bien-être physique. Mais les appétits qui dépendent des appréciations humaines se multiplient à l'infini : ce sont des abîmes sans fond ni rivage. Rien n'est capable de les calmer, car notre imagination est toujours fertile et inventive à nous proposer mille superfluités

(1) D. Th. 1. 2. q. 30, a. 3, c : Dicendum quod... concupiscentia est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile : uno modo, quia est conveniens naturæ animalis, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi ; et hujusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis ; alio modo dicitur aliquid esse delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem ; sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens, et per consequens delectatur in ipso ; et hujusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici cupiditas. — Primæ ergo concupiscentiæ naturales communes sunt hominibus, et aliis animalibus, quia utrisque est aliquid conveniens et delectabile secundum naturam ; et in his omnes homines conveniunt. Unde et Philosophus, in 3 Ethi... vocat eas *communes* et *necessarias*. Sed secundæ concupiscentiæ sunt propriæ hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum et conveniens, præter id quod natura requirit. Unde et in 1 Rhet... Philosophus dicit primas concupiscentias esse *irrationales*, secundas vero *cum ratione*. Et quia diversi diversimode ratiocinantur, ideo etiam secundæ dicuntur in 3 Eth... *propriæ* et *appositæ*, scilicet supranaturales.

nouvelles, en nous inspirant le dégoût de celles dont nous jouissons déjà. Il n'y a jamais assez d'honneurs, jamais assez de richesses, jamais assez de plaisirs, jamais assez de bien-être physique, jamais assez de développement intellectuel, jamais assez de satisfactions pour le cœur. Nous sommes insatiables, et semblables à la flamme d'un grand feu qui s'accroît à mesure qu'on lui fournit un nouvel aliment. Nos désirs se multiplient donc à l'infini, et leur nombre est si grand que nous ne pouvons les compter, ni leur donner des noms (1).

A la vérité, tous les biens temporels ou personnels que nous pouvons désirer ne portent pas nécessairement au péché, mais notre fragilité est si grande, qu'ils nous détournent souvent de Dieu : nous ne saurions donc trop surveiller et modérer les désirs qui nous y portent et nous les font rechercher, ce que nous obtiendrons surtout par l'humilité et l'esprit de renoncement. « Les personnes humbles et soumises, dit Tauler, s'assujettissent elles-mêmes à Dieu et à toutes les créatures pour l'amour de Dieu, avec une véritable résignation... Elles sont si profondément enracinées dans l'humilité qu'il n'y a point de mouvement ni de pensée de vaine gloire qui puissent leur nuire ; car s'il s'en élève quelqu'une dans leur esprit, elles se plongent aussitôt dans

(1) D. Th. 1. 2. q. 30, a. 4, c. : Concupiscentia non naturalis omnino est infinita ; sequitur enim rationem... Rationi autem competit in infinitum procedere. Unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantumcunque potest. Potest et alia ratio assignari... quare quædam concupiscentia sit finita et quædam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita ; finis enim per se concupiscitur, ut sanitas ; unde major sanitas magis concupiscitur, et sic in infinitum... Concupiscentia vero ejus quod est ad finem, non est infinita, si secundum illam mensuram appetitur quæ convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum ; qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitæ, concupiscunt divitias finitas sufficientes ad necessitatem vitæ... Et eadem est ratio de concupiscentia quarumcunque aliarum rerum.

leur néant, et la surmontent sans beaucoup de difficultés... Elles ont de très médiocres sentiments d'elles-mêmes, et se préservent par là de plusieurs violentes tentations... Elles résistent et meurent aux affections de la nature et à la pente qu'elle a au péché, au plaisir et à la recherche excessive des commodités de la chair, et elles ne s'occupent, pendant leur vie, qu'à la mortification, à l'anéantissement et à l'abnégation d'elles-mêmes (1). »

74. D. Quels sont les désirs qu'il faut surtout exciter en nos cœurs ?

R. Ce sont les désirs qui regardent la gloire de Dieu et le salut des âmes, sans oublier la nôtre. Ces désirs sont très parfaits, très méritoires, et sans aucun danger ; ils participent de l'infinité de Dieu, leur principe et leur terme. « Plus l'âme aime, est-il dit dans les Dialogues de sainte Catherine de Sienne, moins il lui semble aimer. Aussi excite-t-elle sans cesse le saint désir qui est fondé sur la charité et qui lui fait répandre des larmes... Votre désir est infini. Aucune vertu ne pourrait vous mériter la vie éternelle, si vous me serviez d'une manière finie ; car moi, le Dieu infini, je veux être servi par vous d'une manière infinie, et vous n'avez d'infini que le désir et l'élan de votre âme (2). »

75. D. Qu'est-ce que l'aversion ?

R. C'est un mouvement de l'âme qui nous éloigne du mal dont nous sommes menacés (3). Saint Thomas ne parle pas directement de cette passion ; mais la nature du désir nous fait assez connaître l'aversion qui est son

(1) Tauler. *Institutions*. C. 7.

(2) *Dialogues*. XCII. nos 3 et 5.

(3) Fr. Joan. Viguerius. S. O. Præd. *Instit. ad christ. theol.* c. 1, § 10, ver. 6 : Abominatio est immutatio appetitus concupiscibilis, quia refugit malum sensibile, ut fiat absens et non appropinquet : et opponitur desiderio sive concupiscentiæ.

contraire. Il n'y a pas de nom propre bien exact pour indiquer la passion opposée au désir; tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il existe un mouvement instinctif et une répugnance invincible qui nous fait fuir tout ce que nous croyons devoir nous être nuisible et pernicieux. Du reste, nous n'avons pas besoin de rechercher les conditions particulières de cette passion; ce sont à peu près celles que nous avons remarquées au sujet de la haine.

Nous nous contenterons donc de dire qu'il faut, dans la réformation de l'aversion, nous exercer à surmonter nos répugnances pour la pratique de la vertu, et fuir de toutes nos forces ce qui pourrait être un obstacle à notre avancement spirituel. Les âmes intérieures doivent tout particulièrement s'appliquer sur ce point, si elles veulent vaincre les résistances de la nature et favoriser les mouvements de la grâce : plus le but est élevé, plus il exige d'humilité et de générosité.

76. D. Qu'est-ce que la joie ?

R. C'est un mouvement de l'âme qui se complaît dans la possession d'un bien présent (1). Il y a des joies qui dérivent des sens, et d'autres qui proviennent de l'esprit. La joie, à proprement parler, est une délectation de l'esprit. Nous éprouvons souvent de la joie au

(1) D. Th. 1. 2. q. 31, a. 1, c. : Dicendum quod motus appetitus sensitivi proprie passio nominatur... Affectio autem quæcunque ex apprehensione sensitiva procedens est motus appetitus sensitivi. Hoc autem necesse est competere delectationi ; nam, sicut Philosophus dicit in I Reth. c. 11, in princ., *delectatio est quidam motus animæ, et constitutio simul tota, et sensibilis in naturam existentem...* Per hoc... quod dicitur, quod delectatio est motus animæ, ponitur in genere : per hoc autem quod dicitur constitutio in existentem naturam, id est, in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet præsentia connaturalis boni. Per hoc autem quod dicitur simul tota, ostendit quod constitutio non debet accipi prout est in constitui, sed prout est in constitutum esse, quasi in termino motus... Per hoc autem quod dicitur sensibilis, excluduntur perfectiones rerum insensibilium, in quibus non est delectatio.

sujet de nos délectations sensibles, mais cela n'arrive pas toujours (1); il faut, pour cela, que l'impression passe du domaine de l'appétit sensitif dans celui de l'appétit raisonnable ou volonté (2).

On donne à la joie différents noms, suivant les effets qu'elle produit: l'allégresse *(lætitia)*, indique la dilatation du cœur ; les transports *(exultatio)*, désignent plus particulièrement les signes extérieurs de la joie ; la suavité ineffable ou enivrante *(jucunditas)*, marque les effets extraordinaires de la joie (3). Ces différentes manières de désigner les délectations de l'esprit ne sont pas sans importance, car nous les retrouverons plus tard parmi les effets de l'union divine (I, 192, 291, 298), et à tous les degrés de l'acte contemplatif (II, L, III, *passim*).

77. D. Est-il bien important de modérer la joie ?

R. Rien n'est plus important. En effet, si l'amour est la source de toutes nos passions, on peut dire que la joie est en quelque manière le principe de notre amour ; car l'amour se prouve par des actes, et ces actes, surtout quand il s'agit de les accomplir avec soin et persévé-

(1) D. Th. 1. 2. q. 31, a. 3, c. : Est enim considerandum quod, sicut sunt quædam concupiscentiæ naturales, quædam autem non naturales, sed consequuntur rationem... ita etiam delectationes quædam sunt naturales, et quædam non naturales, quæ sunt cum ratione... Delectamur enim et in his quæ naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes, et in his quæ concupiscimus secundum rationem. Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quæ consequitur rationem... De omnibus quibus est delectatio, potest esse gaudium in habentibus rationem, quamvis non semper de omnibus sit gaudium.

(2) Cf. D. Th. 1. 2. q. 30, a. 1, c. (I, 72. *Note* 2).

(3) D. Th. 1. 2. q. 31, a. 3, ad 3 : Alia nomina ad delectationem pertinentia sunt imposita ab effectibus delectationis ; nam *lætitia* imponitur a dilatatione cordis... *Exultatio* vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quæ apparent exterius... *Jucunditas* vero dicitur a quibusdam specialibus lætitiæ signis vel effectibus ; et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium, non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus.

rance, sont puissamment aidés par la dilatation du cœur (1). C'est une vérité confirmée par l'expérience de toutes les âmes fidèles, qui peuvent dire avec le Psalmiste (CXVIII, 32) : « J'ai couru dans la voie de vos » commandements, lorsque vous avez *dilaté* mon » cœur (2). » Si nous aimons, c'est donc parce que nous trouvons de la douceur et de la joie dans l'objet qui nous captive (3) ; si nous avons de la haine, c'est parce que l'objet qui se présente à notre imagination nous cause de la tristesse. L'espérance et le désir naissent du plaisir que nous nous promettons dans la possession d'un bien dont nous ne jouissons pas encore (4) ; s'il n'est pas en notre pouvoir d'obtenir ce bien, la tristesse nous porte au désespoir. Nous recherchons le plaisir, et nous fuyons la douleur, c'est ainsi dans toutes les autres passions ; de telle sorte que, si nous ne modérons pas la joie, même légitime, nous sommes exposés à nous éloigner de Dieu et de sa loi, et à tomber en toutes sortes d'imperfections et de péchés, et en particulier dans la dissipation d'esprit, dans la tiédeur, et insensiblement dans tous les désordres qui sont la suite de la triple concupiscence (5).

Les joies qui résultent des plaisirs des sens méritent

(1) D. Th. 1. 2. q. 33, a. 4, c. : Delectatio dupliciter operationem perficit. Uno modo per modum finis... Secundo modo ex parte causæ agentis ; non quidem directe... Indirecte autem, in quantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur.

(2) Cf. Seraph. Capponi, *Appendix* in 1. 2. q. 33, a. 4.

(3) D. Th. 1, 2. q. 27, a. 2, c. : Bonum autem non est objectum appetitus, nisi prout est apprehensum ; et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur.

(4) D. Th. 1. 2. q. 33, a. 2, c. : Si consideretur delectatio, prout est in memoria, et non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim et desiderium.

(5) Voir sur la modération de la joie les magnifiques développements de *la Montée du Carmel* de saint Jean de la Croix, Livre troisième, depuis le chapitre 15 jusqu'au chapitre 44, c'est-à-dire jusqu'à la fin.

d'être particulièrement réprimées pour trois principales raisons. La première est que les délectations sensuelles excessives nous éloignent des joies plus pures de l'esprit ; l'âme attirée et occupée par les plaisirs des sens n'a plus le même goût ni la même force pour s'élever dans les régions supérieures. En second lieu, les plaisirs sensuels désordonnés obscurcissent l'intelligence, dépravent le jugement et nous empêchent d'appliquer avec discernement les lois de la prudence : c'est comme un brouillard épais qui ne permet pas à la raison de voir clair en ce qui concerne la pratique de la vertu. Troisièmement, les sens finissent par dominer l'esprit, un grand trouble s'empare de notre intérieur, parce que nous nous attachons plus étroitement aux objets qui nous plaisent, quand ils sont présents ; nous pouvons aller ainsi jusqu'à perdre l'usage de la raison (1). Répétons donc avec le Sage (*Eccles.* II, 2) : « J'ai regardé le » rire comme une erreur, et j'ai dit à la joie : Pourquoi » te séduis-tu inutilement ? » Ou bien encore avec le Psalmiste (*Ps.* LXXVI, 2, 3) : « Mon âme a refusé d'être » consolée. Je me suis souvenu de Dieu, et j'ai été ravi

(1) D. Th. 1. 2. q. 33, a. 3, c. : Delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione : primo quidem ratione distractionis... Cum autem intentio fortiter inhæserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur ; et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediet usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo, vel multum impediet. Secundo, ratione contrarietatis ; quædam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis ; et per hunc modum Philosophus dicit in 6 Ethic., c. 5, quod *delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiæ*, non autem existimationem speculativam, cui delectatio non contrariatur, puta quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis ; secundum autem primum modum utramque impedit. Tertio modo secundum quamdam ligationem, in quantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quædam transmutatio corporalis, major etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem præsentem quam ad rem absentem. Hujusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum et impeditum.

» de joie. » C'est qu'en effet un tel rire, une telle joie, fait perdre l'usage de la raison. L'âme chrétienne, et surtout l'âme intérieure, ne veut point goûter de semblables consolations, elle se tourne vers Dieu, et se réjouit en lui. L'expérience prouve assez d'ailleurs à tous ceux qui veulent le comprendre combien les plaisirs des sens sont dangereux et funestes (1).

Il faut donc nous priver sans hésiter de toutes les jouissances coupables, et ne nous permettre les plaisirs légitimes que dans la mesure d'une sage discrétion (2).

78. D. En quoi consiste la joie véritable?

R. « La joie véritable, dit le bienheureux Albert-le-Grand, consiste à trouver sa consolation dans les choses de Dieu ; Dieu possède, en effet, tout ce qui peut réjouir les âmes : la puissance, la sagesse, la bonté, la libéralité, la béatitude, la miséricorde, la justice, la vérité, la noblesse, la sainteté, la mansuétude, la fidélité, la charité, l'humilité, et toutes choses semblables qui sont en lui infinies et éternelles. Celui-là possède la vraie joie dont la conscience est sans reproches, et qui, désireux de s'avancer de jour en jour dans la perfection et d'acquérir une plus grande conformité avec Jésus-Christ, ne transgresse jamais sciemment ni les divins préceptes ni les vœux. Telle était la conscience de l'Apôtre, quand

(1) Cf. Seraph. Capponi. *Appendix* in 1. 2. q. 33, a. 3.

(2) D. Th. 1. 2. q. 34, a. 4, c. : Secundum delectationem voluntatis humanæ præcipue judicatur homo bonus vel malus ; est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum ; malus autem qui in operibus malis. — In 4, dist. 49, q. 3, a. 5. quæst. 3, ad 3 : Dicendum quod delectationis causa est convenientia, non quidem delectationis, sed causæ ejus ad delectatum. Delectationes autem quæ cum virtute morali conveniunt, sunt delectationes corporales, vel corporalibus admixtæ, quæ sunt materia virtutum moralium ; sed contemplativæ vitæ conveniunt aliæ nobiliores delectationes, scilicet spirituales ; non tamen ita quod delectatio sit contemplationis materia, sed contemplationem consequens.

il disait : « Notre gloire, c'est le témoignage de notre » conscience (II, Cor. I.). » Quelle source plus abondante de joies véritables que le spectacle de la bonté de Dieu qui a voulu choisir la seule créature humaine pour s'unir à elle... Un autre sujet de joie, c'est la béatitude éternelle que Dieu nous a promise dans la loi et les Prophètes... Aussi l'Apôtre nous dit-il deux fois pour nous exciter à cette double joie : « Réjouissez-vous dans » le Seigneur. Je vous le dis encore, réjouissez-vous » (Phil. 4), » et de l'union ineffable que Dieu a contractée avec la nature humaine, et de la béatitude éternelle qu'il nous a promise... C'est une marque de fausse joie que de mettre son bonheur dans les choses passagères, dans la fortune, dans les amitiés charnelles, dans les commodités de la vie ou dans les vains plaisirs du monde (1). »

79. D. Qu'est-ce que la tristesse?

R. La tristesse est un sentiment pénible et désagréable qui naît de la présence d'un mal physique ou moral. La tristesse est une douleur intérieure ; la douleur physique ne cause la tristesse qu'autant que la sensation reproduite par l'imagination impressionne l'appétit sensitif. La tristesse est à la douleur ce que la joie est à la délectation : toute tristesse suppose une douleur, mais toute douleur n'est pas une tristesse (2). La douleur physique a pour cause un mal présent, tandis que la tristesse qui se produit actuellement et présentement

(1) *Le Paradis de l'âme*, traduit par le P. Truillet, des Frères-Prêcheurs, c. 23.

(2) D. Th. 1. 2. q. 35, a. 2, c. : Dicendum quod delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possunt, vel ex apprehensione exterioris sensus, vel ex apprehensione interiori sive intellectus sive imaginationis... Solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur *tristitia*... Ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem *dolor*, non autem *tristitia*... *Tristitia* est species doloris, sicut gaudium est species delectationis.

dans notre intérieur peut avoir pour principe un mal présent, passé ou futur (1).

La tristesse, comme toutes les autres passions, n'est en elle-même ni bonne ni mauvaise : dirigée et réglée par la raison et par la foi, elle devient légitime et méritoire ; immodérée et désordonnée, elle est au moins inutile, et souvent nuisible et coupable (2). Qu'il y ait une tristesse légitime et méritoire, on ne peut en douter, car il est écrit (Eccl. VII, 5) : « Le cœur des sages est où » est la tristesse; et le cœur des insensés où est la » joie. » C'est la tristesse qui corrige, qui expie, qui sanctifie, et que le prophète Jérémie (IX, 20) recommandait si fortement aux femmes d'Israël : « Enseignez » à vos filles les lamentations, et que chacune apprenne » à sa voisine les cris plaintifs (3). »

On distingue ordinairement quatre espèces de tristesse : l'anxiété ou l'inquiétude, l'abattement *(acedia)*, la miséricorde et l'envie. La tristesse qui agite l'âme à la vue d'un mal qu'elle ne peut éviter ou guérir s'appelle anxiété ou inquiétude; si cette inquiétude nous paralyse jusque dans nos membres extérieurs, c'est l'abattement (4). La miséricorde est une tristesse que nous éprouvons à la vue du mal qui arrive à ceux que

(1) D. Th. *Ibid.* ad 2 : Tristitia potest esse de præsenti, præterito et futuro ; dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de præsenti.

(2) Fr. Joan. Viguerius. S. O. Præd. *Instit. ad christ. theol.* c. 1, § 10, ver. 7. Notandum quod licet tristari ad præsentiam alicujus mali sit naturale, et per consequens non sit de se, neque bonum, neque malum ; tristitia tamen secundum rationem regulata, habet rationem honesti... Immoderata tamen et inordinata tristitia est inutilis atque inhonesta, et per consequens peccatum.

(3) Cf. Seraph. Capponi, *Appendix* in 1. 2. q. 39, a. 3.

(4) D. Th. 1. 2. q. 35, a. 8, c. : Proprius autem effectus tristitiæ constitit in quadam fuga appetitus ;... sic est *anxietas*, quæ sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur *angustia*. Si vero tantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere... pertinet ad *acediam*.

nous jugeons dignes d'un meilleur sort et dont nous partageons les peines. L'envie est une tristesse qui se forme en nous, à cause du bien d'autrui que nous considérons comme notre propre mal (1). L'envie consiste moins à convoiter un bien qu'à vouloir en priver les autres, car chercher quelque profit dans sa passion, serait le propre de la jalousie (I, 68).

80. D. Est-il bien important de modérer la tristesse ?

R. On peut juger de la nécessité de modérer la tristesse par l'énoncé des funestes effets qu'elle produit.

La tristesse enlève à l'âme toute son énergie et l'empêche de s'appliquer avec une activité suffisante à la recherche de la vérité et à la pratique de la vertu. Cela s'explique facilement par la concentration de l'âme sur un point douloureux : toute préoccupée par le souvenir de cet objet pénible, l'âme circonscrit en quelque sorte toute son activité sur ce point, et abandonne tout le reste (2). Jamais nous ne faisons aussi bien les choses dans la tristesse que dans la joie. La joie donne du ressort à l'âme et lui permet de tout entreprendre avec succès, parce qu'elle voit dans l'objet qu'elle poursuit une satisfaction comme récompense de son activité ; la tristesse, au contraire, privée de ce stimulant, n'est capable de rien. A la vérité, s'il lui reste quelque espérance de

(1) D. Th. 1. 2. q. 35, a. 8, c. : *Misericordia*... est tristitia de alieno malo, in quantum tamen æstimatur ut proprium... De alieno bono, in quantum tamen bonum alienum æstimatur ut proprium malum... est *invidia*.

(2) D. Th. 1. 2. q. 37, a. 1, c. : Dicendum quod, quia omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicantur, necesse est quod quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem unius potentiæ, retrahatur ab operatione alterius... Manifestum est autem quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animæ, quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet.

surmonter la cause de son déplaisir, la tristesse peut alors servir à fortifier notre activité, car plus nous craignons le mal, plus nous cherchons à l'éviter ; mais, si tout espoir est perdu, nous nous abandonnons sans résistance aux étreintes de la douleur, nous nous affaissons sur nous-mêmes, toutes les consolations nous deviennent importunes, et nous n'avons plus d'autre occupation que de nous renfermer dans nos pensées pénibles et amères (1).

La tristesse produit aussi de fâcheux effets sur nos corps. Tout l'organisme est en souffrance, et ce trouble peut devenir assez grave et assez profond pour conduire à la mort (2). Le Sage l'a dit : « La tristesse » conduit au tombeau, elle enlève toute vigueur. » L'abattement de l'âme appesantit le corps (*Eccli.* » XXXVIII, 19). »

« L'ennemy se sert de la tristesse, dit saint François de Sales, pour exercer ses tentations à l'endroict des bons : car, comme il tasche de faire resjoüyr les mauvais

(1) D. Th. 1. 2. q. 37, a. 2, c. : Tristitia contingit ex aliquo malo præsenti ; quod quidem ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis, aggravat animum, in quantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult. Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis, ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc quod in præsenti non potitur eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si vero superexcrescat vis mali in tantum ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi augustiati, ut neque hac, neque illac divertere valeat ; et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso. — *Ibid.* a. 3, c. : Operatio ad tristitiam dupliciter potest comparari : uno modo, sicut ad id de quo est tristitia, et sic tristitia quamlibet operationem impedit... Alio modo comparatur operatio ad tristitiam sicut ad principium et causam, et sic necesse est quod operatio talis ex tristitia augeatur, sicut quanto aliquis magis tristatur de re aliqua, tanto magis conatur ad expellendam tristitiam, dummodo remaneat spes expellendi.

(2) D. Th. 1. 2. q. 37, a. 4, c. : Dicendum quod tristitia inter omnes animæ passiones magis corpori nocet. Cujus ratio est quia tristitia repugnat humanæ vitæ quantum ad speciem motus sui, et non solum quantum ad mensuram seu quantitatem, sicut aliæ animæ passiones.

en leur peché, aussi tasche-t-il d'attrister les bons en leurs bonnes œuvres ; et comme il ne peut procurer le mal qu'en le faysant treuver aggreable, aussi ne peut-il destourner du bien qu'en le faysant treuver desaggreable. Le malin se plaist en la tristesse et melancholie, parce qu'il est triste et melancholique, et le sera eternellement, dont il voudroit que chascun fust comme luy. La mauvaise tristesse trouble l'ame, la met en inquietude, donne des craintes desreglées, desgouste de l'orayson, assoupit et accable le cerveau, prive l'ame du conseil, de resolution, de jugement et de courage, et abbat les forces : bref, elle est comme un dur hyver, qui fauche toute la beauté de la terre, et engourdit tous les animaux ; car elle oste toute suavité de l'ame, et la rend presque percluse et impuissante en toutes ses facultez (1). »

81. D. Comment faut-il modérer la tristesse ?

R. On peut dire que toutes les vertus morales modèrent nos tristesses directement ou indirectement (2). Voici un résumé des principaux remèdes à employer contre un mal souvent difficile à guérir.

Premièrement : Juger des différentes épreuves de la vie à la lumière de la raison, et non par les impressions exagérées et souvent mensongères de notre imagination. Ce moyen est très efficace pour diminuer et même pour changer totalement l'opinion que nous nous faisons des choses pénibles de la vie (3). En effet, ce qui est quel-

(1) *Introduction à la vie dévote*. P. 4. C. 12.

(2) D. Th. 3 p. q. 46, a. 6, ad 2 : Dicendum quod virtus moralis aliter moderat tristitiam interiorem, et aliter exteriorem sensibilem. Tristitiam enim interiorem diminuit directe, in ea medium constituendo, sicut in propria materia... Dolorem autem exteriorem sensus virtus moralis directe non minuit, quia talis dolor non obedit rationi, sed sequitur corporis naturam ; diminuit tamen ipsum indirecte per redundantiam a superioribus viribus in inferiores.

(3) D. Th. *de malo* q. 1, a. 1, ad 20 : Dicendum quod malum quidem est in rebus, sed ut privatio, non autem ut aliquid reale ;

quefois sous certain rapport un grand malheur, est aussi une grâce signalée à un autre point de vue ; un mal dans l'ordre physique devient très souvent un bien dans l'ordre moral. C'est ainsi que nous devons apprécier la perte des biens, de la santé, etc.

Secondement : Ne point se préoccuper outre mesure des maux à venir, s'y préparer toutefois, de manière à les éviter ou du moins à les rendre plus tolérables (1).

Troisièmement : Se rappeler que nos souffrances sont des occasions très favorables de montrer notre vertu et notre constance dans le bien : la patience modère excellemment la tristesse (2).

Quatrièmement : Éloigner les souvenirs pénibles et fâcheux, en donnant autant que possible à nos pensées une direction honnête, utile et agréable tout à la fois (3).

Cinquièmement : Chercher des lumières et des encouragements dans les entretiens des hommes doctes et amis de Dieu, et aussi dans le témoignage et les avertissements de notre conscience (4).

sed in ratione est ut aliquid intellectum : et ideo potest dici quod malum est ens rationis et non rei, quia in intellectu est aliquid, non autem in re. — 2. 2. q. 49, a. 2, c. : Quia prudentia est recta ratio agibilium, ideo necesse est quod totus processus prudentiæ ab intellectu derivetur.

(1) D. Th. 2. 2. q. 49, a. 8, ad 3 : Dicendum quod malorum quæ homini vitanda occurrunt, quædam sunt quæ ut in pluribus accidere solent ; et talia comprehendi ratione possunt ; et contra hæc ordinatur *cautio*, ut totaliter vitentur, vel ut minus noceant.

(2) D. Th. 2. 2. q. 137, a. 4, ad 1 : Circa tristitiam autem est patientia... Constantia... secundum ea quæ difficultatem inferunt, convenit cum patientia.

(3) D. Th. 1. 2. q. 38, a. 1, ad 1 : Dicendum quod, licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiæ secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus... et ideo ex parte dispositionis subjecti quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

(4) D. Th. 2. 2. q. 49, a. 4, c. : Prudentis est rectam æstimationem habere de operandis. Recta autem æstimatio sive opinio acquiritur in operativis, sicut in speculativis, dupliciter : uno quidem

Sixièmement : Le principal remède contre la tristesse est sans contredit de mettre en Dieu tout notre appui et toute notre confiance : c'est un père, et non un bourreau ; il est tout puissant, un cheveu ne tombera pas de notre tête sans sa permission. Résister à la volonté de Dieu serait une insigne folie, s'y soumettre est un acte de sagesse et de vertu. On fortifie encore son courage en pensant à la récompense, car, « les maux pas-
» sagers de cette vie produisent en nous le germe d'une
» gloire éternelle et incomparable (II. *Cor.* IV, 17). »
C'est alors vraiment que notre tristesse se change en joie (1).

On peut indiquer d'autres moyens pour modérer la tristesse, comme les délassements honnêtes qui récréent l'esprit et le corps (2), les larmes que nous versons nous-mêmes (3), ou celles que nos amis compatissants ver-

modo per se inveniendo ; alio modo ab alio addiscendo. Sicut autem *docilitas* ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio, ita *solertia* ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam æstimationem per seipsum.

(1) D. Th. 2. 2. q. 129, a. 6, c. : Dicendum quod nomen fiduciæ a fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid et alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud Job 11, 18 : *Habebis fiduciam proposita tibi spe*. Et ideo nomen fiduciæ hoc principaliter significare videtur quod aliquis spem concipiat ex hoc quod credit verbis alicujus auxilium promittentis... Fiducia etiam potest dici, qua aliquis spem alicujus rei concipit ex aliquo considerato ; quandoque quidem in seipso ;... quandoque autem in alio, puta cum aliquis considerans alium amicum suum esse et potentem, fiduciam habet adjuvari ab eo. — 1. 2. q. 38, a. 4, c. : Homines ex contemplatione divinorum, et futuræ beatitudinis, in tribulationibus gaudent.

(2) D. Th. 1. 2. q. 38, a. 5, c. : Tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis ; et ideo illa quæ reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiæ, et ipsam mitigant. Per hoc etiam quod hujusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur in his delectatio... Unde, cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per hujusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.

(3) D. Th. 1. 2. q. 38, a. 2, c. : Dicendum quod lacrymæ et gemitus naturaliter mitigant tristitiam ; et hoc duplici ratione : primo

sent avec nous (1). Mais rien n'égale l'efficacité de la vertu, rien n'est plus puissant que la contemplation de la Vérité qui répand ses divins rayons dans nos âmes et les remplit d'une ineffable consolation : plus l'âme est enflammée des ardeurs de la divine Sagesse, plus elle se réjouit au milieu des épreuves de cette vie (2).

82. D. Qu'est-ce que l'espérance ?

R. L'espérance, considérée comme passion de l'âme, est un mouvement de l'appétit irascible vers un bien futur et possible, quoique difficile. L'espérance a donc pour objet : premièrement, un bien, en quoi elle diffère de la crainte ; secondement, un bien futur, et en cela elle se distingue de la joie, qui a pour objet un bien présent ; en troisième lieu, un bien difficile à acquérir, et par là elle diffère du désir, qui s'étend généralement à toutes sortes de biens ; enfin, un bien possible à obtenir, car si nous jugeons son acquisition impossible, c'est le désespoir (3).

quidem quia omne nocivum interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animæ circa ipsum... Secundo, quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis.

(1) D. Th. 1. 2. q. 38, a. 3, c. : Dicendum quod naturaliter amicus condolens in tristitiis est consolativus.

(2) D. Th. 1. 2. q. 38, a. 4, c. : Contemplatio veritatis mitigat tristitiam et dolorem ; et tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiæ.

(3) D. Th. 1. 2. q. 40, a. 1, c. : Dicendum quod species passionis ex objecto consideratur. Circa objectum autem spei quatuor conditiones attenduntur : primo quidem quod sit bonum ; non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono ; et per hoc differt spes a timore, qui est de malo : secundo ut sit futurum ; non enim spes est de præsenti jam habito ; et per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono præsenti ; tertio requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile : non enim aliquis dicitur sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat : et per hoc differt spes a desiderio vel cupiditate, quæ est de bono futuro absolute ; unde pertinet ad concupiscibilem, spes ad irascibilem ; quarto quod illud arduum sit possibile adipisci ; non enim aliquis sperat in quod omnino adipisci non potest : et secundum hoc differt spes a desperatione.

8 D. L'espérance est-elle un encouragement à faire le bien ?

R. L'espérance, si elle est réglée par la prudence, est le soutien de notre volonté et un grand encouragement à faire le bien. En effet, d'un côté, la connaissance que nous avons de la difficulté et de la possibilité d'acquérir un bien auquel nous aspirons augmente les efforts de la volonté; et d'autre part, le plaisir que nous nous promettons dans la possession d'un bien ardemment désiré, nous rend plus prompts et plus actifs à le poursuivre (1). Saint Paul revient souvent sur ce puissant mobile de la générosité chrétienne. « Nous ne perdons pas courage, » dit-il (II. *Cor.* IV, 16, 17), mais, bien qu'en nous » l'homme extérieur se détruise, cependant l'homme » intérieur se renouvelle de jour en jour. Car les tribu- » lations si courtes et si légères de la vie présente » produisent en nous le poids éternel d'une sublime et » incomparable gloire. » — Et ailleurs (*Gal.* VI, 9) : » Faisant le bien, ne nous lassons point ; *car* en ne » nous lassant pas, nous recueillerons la moisson en » son temps. » — « Mes frères bien-aimés, dit-il encore » (I. *Cor.* XV, 58), soyez fermes et inébranlables, vous » appliquant toujours de plus en plus à l'œuvre du » Seigneur, sachant que votre travail n'est pas vain » dans le Seigneur (2). »

Coëffeteau entre à ce sujet dans quelques développements pleins d'intérêt : « Comme l'estoile du Nort, dit-il, est toute la conduite des mariniers qui regardent

(1) D. Th. 1. 2. q. 40, a. 8, c. : Dicendum quod spes per se habet quod adjuvet operationem intendendo ipsam ; et hoc ex duobus : primo quidem ex ratione sui objecti, quod est bonum arduum possibile ; existimatio enim ardui excitat intentionem ; existimatio possibilis non retardat conatum ; unde sequitur quod homo intense operetur propter spem. Secundo vero ex ratione sui effectus ; spes enim... causat delectationem, quæ adjuvat operationem... Unde spes operationem adjuvat.

(2) Cf. Seraph. Capponi, *Appendix* in 1. 2. q. 40, a. 8.

perpetuellement sa lumiere pour rendre leur navigation asseurée ; aussi l'esperance est celle qui nous enflamme à toutes les actions difficiles que nous entreprenons. Et tout ainsi que la splendeur de cet astre emplit de joye ceux qui font de grands voyages sur mer... Aussi, durant que nous avons quelques rayons d'esperance, nous avons l'ame contente... Cette joye qui precede de l'esperance certaine que nous avons de venir à la jouyssance, derivant de l'ame, va s'épandre dans tous les membres de l'homme, qui en reçoivent plus gayement les impressions de la faculté mouvante, lui rendant pour ceste occasion une plus prompte obeïssance pour executer les commandements de l'irascible, qui d'un costé est inflammée du désir de combattre et de renverser tout ce qui s'oppose à elle : et de l'autre est doucement entretenuë en ceste resolution, par le playsir que luy donne l'imagination, en luy representant qu'elle peut rompre tous ces obstacles, et estre victorieuse en ce combat, jusques à obtenir en fin le bien auquel elle aspire. Mais particulierement ceste joye va fondre à l'entour du cœur qui la renvoye au dehors, et la fait monter aux yeux et au visage. C'est pourquoy nous lisons en la face de ceux qui sont pleins de bonne esperance, le contentement que leur donne leur imagination (1). »

84. D. Que faut-il faire pour modérer l'espérance ?

R. Il faut faire trois choses : Premièrement, du côté de l'objet, il ne faut point nous laisser attirer d'une manière désordonnée vers les biens passagers et terrestres, mais nous tourner avant tout vers les biens surnaturels et éternels. Secondement, nous ne devons pas nous appuyer sur des moyens humains, en dehors de la volonté divine. Troisièmement enfin, nous ne devons pas aspirer à des choses impossibles, ou du moins beau-

(1) *Tableau des passions humaines.* De l'espérance.

coup trop élevées pour nous, ce qui serait imprudent et présomptueux (1).

85. D. Le désespoir est-il opposé à l'espérance?

R. Le désespoir, considéré comme passion de l'âme, est un mouvement répulsif de l'appétit sensitif, à la vue d'un bien futur qui se montre à nous comme impossible à atteindre.

Rien n'est donc plus opposé à l'espérance que le désespoir. L'espérance nous attire vers un bien futur difficile, mais possible; le désespoir considère ce bien comme impossible, et s'en éloigne : ce sont deux mouvements contraires (2).

86. D. Quelles sont les principales vertus qu'il faut pratiquer pour modérer l'espérance?

R. L'espérance a besoin d'être modérée du côté de la présomption, et du côté du désespoir. On doit opposer à ces deux passions l'humilité et la magnanimité : l'humilité tempère les élans exagérés de l'âme et l'empêche de se porter aux choses excessives; la magnanimité nous porte à de grandes choses, sans nous jamais laisser arrêter par les difficultés (3).

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 7, a. 8, n° 4 : Quantum ad tria (spes) debet moderari. Est immoderata ex parte objecti, dum filii hominum solis terrenis inhiantes, bona tantum caduca... et carnis sperant voluptates. Est immoderata ex parte medii, dum spem suam ponunt in... filiis hominum in quibus non est salus... dum ponunt in carne fortitudinem suam, non recordantes quia omnis caro fœnum... Est immoderata ex parte modi, dum absque consilio et prudentia, quis judicans omnia sibi esse possibilia, sperat de bono rei successu, quando foret desperandum.

(2) D. Th. 1. 2. q. 40, a. 4, c. : Objectum spei quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi; et sic tendit in ipsum spes, quæ importat quemdam accessum; sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi... et sic respicit hoc objectum desperatio. Unde importat motum cujusdam recessus; et propter hoc contrariatur spei, sicut recessus accessui.

(3) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 7, a. 8. n° 3 : Humilitas valet ad moderandam passionem spei. Ita D. Th.

87. D. Qu'est-ce que la crainte ?

R. La crainte, considérée comme passion de l'âme, est un mouvement de l'appétit irascible qui nous éloigne d'un mal futur, difficile à éviter et supérieur à nos forces (1). On compte six espèces de crainte : la lâcheté qui fait qu'on se refuse à travailler à cause de la peine attachée au travail; la pudeur qui craint de blesser l'opinion par un acte inconvenant; la honte qui fait sentir la turpitude d'un acte déjà accompli; l'étonnement, par lequel on considère un grand mal sans en connaître l'issue; la stupeur, quand nous sommes extraordinairement frappés d'un mal insolite; enfin, l'angoisse, lorsqu'on ne peut remédier à un mal imminent, imprévu et sans remède (2).

La peur est un saisissement intérieur tout à fait distinct de la crainte : la crainte est un sentiment réfléchi qui peut avoir un bon résultat, la peur est une impression qui exagère le danger et ne remédie à rien. La peur est toujours nuisible, tandis que la crainte modé-

2. 2. q. 161, a. 1. — *Ibid.* a. 9, nº 2 : Ad moderandam istam passionem (desperationem) valet magnanimitas. Ita D. Th. 2. 2. q. 161, a. 1.

(1) D. Th. 1. 2. q. 41, a. 2, c. : Sicut enim objectum spei est bonum futurum, arduum, possibile adipisci, ita objectum timoris est malum futurum difficile, cui resisti non potest.

(2) D. Th. 1. 2. q. 41, a. 4, c. : In operatione autem ipsius hominis potest duplex malum timeri : primo quidem labor gravans naturam ; et sic causatur *segnities*, cum scilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris. Secundo turpitudo lædens opinionem; et sic si turpitudo timeatur in actu committendo, est *erubescentia ;* si autem sit de turpi jam facto, est *verecundia*. — Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, tripliciter potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primo quidem ratione suæ magnitudinis, cum aliquis scilicet considerat aliquod magnum malum, cujus exitum considerare non sufficit ; et sic est *admiratio*. Secundo ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostræ considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione ; et hoc modo est *stupor*, qui causatur ex insolita imaginatione. Tertio modo ratione improvisionis, quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia timentur ; et talis timor dicitur *agonia*.

rée est salutaire. La peur a différents degrés et différents caractères : la frayeur, l'effroi, la terreur, l'horreur, l'épouvante. Quelle que soit la forme de la peur, nous devons faire tous nos efforts pour l'éloigner et lui résister.

88. Que faut-il faire pour modérer la crainte?

R. Il faut faire deux choses. Premièrement, du côté de l'objet, craindre avant tout de déplaire à Dieu et de perdre sa grâce, et par conséquent, ne point nous laisser trop préoccuper par les sollicitudes des choses temporelles. Secondement, mettre de la modération jusque dans nos craintes les plus légitimes; les effets d'une crainte exagérée et désordonnée sont en réalité des plus déplorables, et ce serait s'exposer à de graves inconvénients que de s'y laisser aller (1).

89. D. L'audace est-elle opposée à la crainte?

R. L'audace est un mouvement de l'âme qui nous fait attaquer vigoureusement la difficulté qui s'oppose à l'acquisition d'un bien espéré.

L'audace est donc opposée à la crainte, car la crainte fuit un mal futur qu'elle croit supérieur à ses forces, et l'audace l'affronte, dans l'espoir d'en triompher (2).

90. D. Que faut-il faire pour modérer l'audace?

R. Il faut s'en servir à propos, la retenir dans de

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, dist. 7, a. 10, n° 5 : Hæc passio solet esse immoderata ex parte objecti, et ex parte modi. Solet esse immoderata ex parte objecti, in amatoribus hujus sæculi, qui mundana solum timent mala... Solum (affirmat Christus) Deum esse timendum... Est autem immoderata ex parte modi, cum hæc mala... nimis timentur.

(2) D. Th. 1. 2. q. 45, a. 1, c. : Illud autem quod maxime distat a timore est audacia. Timor enim refugit nocumentum futurum propter ejus victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui super ipsum periculum.

justes bornes, en l'empêchant de dégénérer en témérité ou en lâcheté. « L'on remarque, dit Coëffeteau, que plusieurs qui montrent une grande hardiesse à se jetter dans les hazards, soudain qu'ils se voyent enveloppez, s'estonnent bien souvent, comme l'on en voit qui vont vaillamment à la charge, mais qui trouvans de la resistance, tournent le dos à l'ennemy, dont on ne peut donner autre raison, sinon que ceux-là ne sont pas vaillans par jugement, mais par bonté de nature... Mais le contraire arrive à ceux qui sont vrayment vaillans. Car comme ainsi soit qu'ils reglent leur courage par la prudence, et qu'ils mesurent leurs forces, ne voulans jamais rien entreprendre au dessus de leur pouvoir, ou contre la raison, il ne leur arrive rien d'inopiné qui les puisse troubler dans les combats... Voire mesme ordinairement, ils se montrent plus froids au commencement qu'à la fin, parce que ce n'est point la passion qui les anime, mais c'est le jugement qui agit en leurs courages (1). »

91. D. Quelles sont les principales vertus qu'il faut pratiquer pour modérer la crainte et l'audace ?

R. On doit modérer ces deux passions par la force et par la persévérance. La force a pour objet d'apaiser la crainte, et de diriger l'audace ; la persévérance nous fait persister dans l'action jusqu'au terme et jusqu'à la consommation de nos entreprises (2).

92. D. Qu'est-ce que la colère ?

R. C'est un mouvement impétueux de l'appétit iras-

(1) *Tableau des passions humaines*. De la hardiesse.

(2) Th. a. Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 7, a. 10, n° 3 : Passio timoris moderatur fortitudine. Ita D. Th. 2. 2. q. 123, a. 3. — *Ibid.* n° 4 : Moderatur etiam hæc passio mediante virtute perseverantiæ. Ita D. Th. 2. 2. q. 137, a. 1. — *Ibid.* a. 11, n° 3 : In articulo antecedenti insinuavimus virtutem fortitudinis moderare timorem et audaciam. Modo probatur ex his quæ dicit D. Th. 2. 2. q. 123, a. 6.

cible qui nous porte à tirer vengeance d'un mal que nous croyons avoir été fait à nous, ou à ceux que nous aimons. On distingue ordinairement trois espèces de colère. Au premier degré, ce sont des mouvements prompts, soudains et passagers, qui se produisent à l'occasion d'une douleur physique ou morale; cette colère éclate vivement, mais elle s'affaiblit en quelque sorte par sa propre violence : les personnes bilieuses sont sujettes à ces emportements. — Il y a une colère plus dangereuse et plus durable, qui se nourrit du souvenir persévérant de l'injure reçue; ses crises sont plus intérieures qu'extérieures ; elle se cache le plus souvent sous les apparences d'un calme trompeur : c'est le propre des mélancoliques. — Enfin, il y a une troisième espèce de colère peu différente au fond de la seconde, qui dépasse toutes les bornes de la raison et de la justice, et qui ne garde aucun repos, jusqu'à ce qu'elle ait assouvi sa vengeance : ses accès dénotent une véritable fureur (1).

93. D. Est-il important de modérer notre penchant à la colère?

R. On peut en juger par les effets. Nous ne nous arrêterons pas à décrire les funestes résultats de la colère sur notre organisme : les sens surexcités et bouleversés, toute la constitution de l'homme altérée et troublée, des maladies affreuses et quelquefois mortelles, disent assez

(1) D. Th 1. 2. q. 46, a. 8, c. : Dicendum quod tres species iræ quas Damascenus ponit, et etiam Grégorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter : uno modo ex facilitate ipsius motus ; et talem iram vocat *fel*, quia cito accenditur : alio modo ex parte tristitiæ causantis iram, quæ diu in memoria manet : et hæc pertinet ad *maniam*, quæ a manendo dicitur. Tertio ex parte ejus quod iratus appetit, scilicet vindictæ ; et hæc pertinet ad *furorem*, qui nunquam quiescit, donec puniat. Unde Philosophus in 4. Ethic., c. 5, quosdam irascentium vocat *acutos*, quia cito irascuntur ; quosdam *amaros*, quia diu retinent iram ; quosdam *difficiles*, quia nunquam quiescunt, nisi puniant.

combien la colère est redoutable à ce point de vue (1). Nous ne parlerons pas non plus des tragiques effets de la colère dans la société humaine. Disons seulement que les désordres de cette passion sont tout ce qu'on peut imaginer de plus triste et de plus déplorable; après s'être servi de sa raison pour augmenter sa douleur, l'homme n'écoute plus que sa passion dans les emportements de la colère (2).

« Après avoir imprimé sur le corps de si cruelles marques de sa rage, dit Coëffeteau, la colere attaque l'esprit, elle outrage l'ame, et etouffe la raison en l'homme, et comme un epais nuage l'empesche qu'elle ne l'eclaire, et par ce moyen l'emplit tout de desordre et de confusion. De maniere qu'il commence à fermer les oreilles à toutes sortes de remontrances, et ne veut plus oüyr parler de ce qui peut servir à adoucir son courage qui est tout plein d'amertume, d'aigreur et de violence. Voire mesme en ce transport il s'offense de tout, et imite les bestes farouches, que l'ombre et les couleurs plus gayes mettent en fureur : un ris innocent,

(1) D. Th. 1. 2. q. 48, a. 2, c. : Fit motus iræ causativus cujusdam fervoris sanguinis et spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animæ. Et exinde est quod propter magnam perturbationem cordis, quæ est in ira, maxime apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris. — *Ibid.* a. 4, c. : Perturbatio iræ usque ad exteriora membra perducitur, et maxime, usque ad illa membra in quibus expressius relucet vestigium cordis, sicut in oculis, et in facie, et in lingua... Potest esse tanta perturbatio iræ quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi.

(2) D. Th. 1. 2. q. 48, a. 3, c. : Dicendum quod mens vel ratio, quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen, quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quarum actus impediuntur corpore perturbato, necesse est quod perturbationes corporales etiam judicium rationis impediant... *Ibid.* a. 3 : Motus iræ a ratione incipit ; et ideo secundum idem appositio contrarii ad contrarium adjuvat judicium rationis, et auget iram. Cum enim aliquis habet honorem vel divitias, et postea incurrit detrimentum, illud detrimentum apparet majus, tum propter vicinitatem contrarii, tum quia erat inopinatum, et ideo causat majorem tristitiam ;... et secundum augmentum tristitiæ præcedentis consequenter augetur et ira.

un branlement de teste qui ne signifie rien, un coup d'œil sans dessein est capable de le mettre aux champs. Mais combien de fois avons-nous veu cette inhumaine furie dissoudre les plus sainctes amitiez sur des sujets du tout frivoles?... Rien ne la peut faire desister de ses injustes et violentes poursuites... Qui ne void donc que cette passion plus que nulle des autres, esteint la lumiere de la raison?... Il est vray qu'Aristote dit, que la colere escoute en quelque sorte la raison : mais cela se doit entendre quant au rapport qu'elle luy fait de l'injure receuë, auquel elle prend un insigne plaisir : au lieu qu'elle ne l'escoute point, mais rejette ses advertissemens au sujet de la mesure et de la moderation qu'elle doit tenir en la vengeance; de sorte qu'à la verité, il faut quelque rayon de raison pour se mettre en colere, veu que les personnes stupides ne sont point capables de ces mouvemens; mais quand cette passion est pleinement allumée, alors elle fait eclipser toute raison (1). »

94. D. Comment faut-il réprimer la colère?

R. La colère n'est point un mal incurable, et nous pouvons réprimer cette passion, en employant les remèdes que la raison et la foi mettent à notre disposition.

« Les plus puissans (remedes contre la colere), dit Coëffeteau, sont ceux qui sont pris de la loy de Dieu, qui ne nous enseigne que la patience, la charité, la douceur, l'humanité et les souffrances. Mais nous nous contentons de rapporter icy les enseignemens de la philosophie qui peuvent servir à cet effect. Premierement donc les philosophes nous conseillent de traitter cette passion, comme l'on traite les monstres et les serpens qu'on s'efforce d'estouffer aussi-tost qu'ils viennent à

(1) *Tableau des passions humaines.* De la colère. C. 3.

s'éclorre... C'est pourquoy, comme les pilotes prevoyans la tempeste, ont accoustumé de se mettre à la rade ou à l'abry de quelque escueil, devant que la tourmente les vienne accueillir : aussi celuy qui sent les premiers mouvemens de la colere qui se veut elever, doit se retirer et avoir recours à la raison, et l'opposer à la passion, afin de combattre sa violence... Le second remede qu'on y peut apporter, c'est de se figurer les deffauts de cette passion, et les maux dont elle est accompagnée, qui sont tels qu'elle semble emporter la palme du vice, et estre plus détestable que tout le reste des crimes dont l'ame peut estre souillée... Mais pour s'en sauver, il faut premierement quitter les affaires qui sont au dessus de nostre portée, de peur que nous en trouvans accablez, comme d'un fardeau excessif et insupportable, le regret et la douleur n'allument nostre chagrin et n'embrasent nostre colere. Il faut aussi fuyr les compagnies des personnes quereleuses et fascheuses, de peur que par une certaine contagion, ils ne nous communiquent leurs passions... Les philosophes apportent encore d'autres remedes pour guerir la colere, conseillans à ceux qui ont de l'inclination à cette passion, de se souvenir qu'il n'est pas expedient à l'homme de tout voir, ny de tout ouyr, et que nous devons laisser courir beaucoup de choses qu'on dit contre nous, d'autant que bien souvent les ayant negligées, c'est comme s'en estre justifié. Ce qui nous met en colere, disent-ils, c'est l'opinion que nous avons d'avoir esté outragez, mais il ne faut pas si promptement adjouter foy à cette opinion, ny mesme recevoir de premier abord les rappors qui nous sont faits... Quant aux choses dont nous sommes nous mesmes les tesmoins, nous devons considerer le naturel et la volonté de ceux qui les ont commises... Au reste si nous pensons que c'est à grand tort qu'on nous a offencez, ressouvenons-nous que bien souvent nous estimons telle chose inique, qui en effect ne l'est

pas : cela vient d'une trop grande amour que nous nous portons à nous mesmes... Voilà sommairement une partie des remedes que les philosophes proposent contre cette furieuse passion. Il y en a encore d'autres qui seroient trop longs à rapporter, joinct qu'à dire la verité, la pluspart sont plustost remedes d'empiriques qui palient le mal, que medecines solides qui guerissent nos passions. Le souverain remede est de jetter les yeux sur les exemples de patience que les serviteurs de Dieu et les saincts nous ont montré parmy les traverses de ce monde, et sur tout de les arrester generalement sur ceux que nous a laissez le Fils de Dieu, qui estant outragé des hommes ne les a pas maudis; qui estant persécuté, n'a point menacé ses bourreaux; qui estant crucifié, a prié pour ses ennemis; et qui en fin par une philosophie bien esloignée de celle de ce monde, a mis nostre salut en sa croix, nos triomphes en ses opprobres, et notre gloire en ses supplices (1). »

95. D. La douceur est-elle opposée à la colère?

R. La douceur est opposée à la colère, en ce sens que la vertu de douceur a pour effet ordinaire de modérer cette funeste passion (2).

96. D. La colère peut-elle s'exercer quelquefois d'une manière légitime?

R. La colère, modérée par la discrétion, devient très légitime, lorsqu'on en fait un bon usage; par exemple, c'est l'exercer très avantageusement que de lutter avec une sainte ardeur contre les ennemis de l'âme, et en particulier contre nos passions elles-mêmes. A ce point

(1) *Tableau des passions humaines*. De la colère. C. 3.

(2) D. Th. 1 p. q. 21, a. 1, ad 1 : Dicendum quod virtutum moralium quædam sunt circa passiones, sicut... mansuetudo circa iram. — 2. 2. q. 157, a. 1, c. : Mansuetudo proprie diminuit passionem iræ.

de vue, on peut dire de la colère ce que nous avons dit de la haine et de la tristesse : tout dépend de la direction qu'on lui donne. Moïse était animé d'une sainte colère en quittant Pharaon aveugle et endurci (*Exod.* XI, 9), et à la vue de la désobéissance et de l'idolâtrie des enfants d'Israël (*Exod.* XXI, 20, XXII, 19). Le divin Sauveur lui-même est un exemple du légitime usage qu'on peut faire de cette passion : il regarde les Pharisiens avec colère (*Marc.* III, 5); il chasse impitoyablement les vendeurs du temple (*Matth.* XXI, 12 ; *Joan.* II, 15, 16). La colère est donc quelquefois légitime, mais trop souvent elle prend une fausse direction, ou bien encore dépasse les limites d'une juste modération (1).

97. D. Faut-il absolument réprimer toutes nos passions déréglées, grandes et petites, pour arriver à l'union divine?

R. « A la vérité, dit saint Jean de la Croix, toutes les passions ne sont pas aussi nuisibles les unes que les autres; je veux parler de celles auxquelles la volonté consent. Quant aux mouvements irréfléchis, l'obstacle qu'ils apportent à l'union divine est faible et parfois nul. J'entends ici par mouvements irréfléchis tous ceux où la volonté ne prend aucune part, ni avant ni après l'acte... Quant aux mouvements déréglés et volontaires de l'appétit sensitif, l'âme doit s'en purifier et s'en dégager complètement, non seulement des plus graves qui portent au péché mortel, mais aussi des moindres qui portent au péché véniel, et même des plus légers qui la font tomber dans mille imperfections. En vain, sans cela prétendrait-elle arriver à une entière union à Dieu. En effet, cette union consiste dans la perte totale de la volonté humaine en la volonté divine, de manière que celle-ci soit toujours et partout son unique mobile... Or,

(1) Cf. Seraph. Capponi. *Appendix* in 1. 2. q. 24, a. 1.

pour s'unir par la volonté et par l'amour à son souverain Bien, l'âme doit renoncer à tout appétit déréglé volontaire, si minime qu'il soit, c'est-à-dire que, sciemment et avec pleine connaissance, elle ne doit consentir à aucune imperfection. Il lui faut même arriver à se posséder assez pour réprimer les premiers mouvements, dès qu'ils se présentent... Quant aux appétits délibérés et entièrement réfléchis, lors même qu'ils se porteraient sur un objet de peu d'importance, ils deviennent certainement un obstacle à l'union divine. Je veux parler d'une habitude, et non de quelques actes passagers, qui ne sauraient causer des ravages aussi considérables; néanmoins il faut travailler énergiquement à les faire disparaître. Mais certains défauts dont on n'achève jamais de se corriger, voilà ce qui arrête les progrès de l'âme et forme une barrière invincible à l'union divine (1). »

98. D. Quels sont les principaux conseils qu'on peut donner à une âme désireuse de bien diriger ses passions?

R. Voici quelques avis très efficaces tirés de saint Jean de la Croix :

« Que l'âme se porte toujours : non au plus facile, mais au plus difficile.

» Non au plus savoureux, mais au plus insipide.

» Non à ce qui plaît, mais à ce qui déplaît...

» Non au repos, mais au travail.

» Non à désirer le plus, mais le moins...

» Non à vouloir quelque chose, mais à ne rien vouloir.

» Non à rechercher le meilleur en toutes choses, mais le pire, désirant d'entrer par l'amour de Jésus-Christ dans un total dénûment, une parfaite pauvreté d'esprit,

(1) *La Montée du Carmel.* L. 1. C. 11,

et un renoncement absolu, par rapport à tout ce qu'il y a dans le monde. Il faut embrasser ces pratiques avec toute l'énergie dont on est capable, et essayer d'y assujettir sa volonté (1). »

CHAPITRE IV

De la purification active de l'esprit (2)

En quoi consiste la purification active de l'intelligence, 99. — *Pourquoi et comment faut-il combattre : les pensées inutiles (mémoire intellectuelle)*, 100, *l'ignorance*, 101, *la curiosité*, 102, *la précipitation du jugement*, 103, *l'opiniâtreté*, 104. — *En quoi consiste la purification de la volonté*, 105 ; *sa nécessité*, 106 ; *ses moyens*, 107. — *Les scrupules : leurs causes*, 108, *leurs effets*, 109, *leurs remèdes*, 110. — *La foi, l'espérance et la charité servent à la purification de l'esprit*, 111. (VOIR SECONDE PARTIE, L. II. C. III. DE LA PURIFICATION PASSIVE DE L'ESPRIT).

99. D. Qu'est-ce que la purification active de l'intelligence ?

R. C'est un travail intérieur par lequel l'âme s'applique à éloigner autant que possible les obstacles qui s'opposent à la parfaite soumission de l'intelligence à Dieu. Ces obstacles sont de trois sortes : les pensées inutiles, l'ignorance, et enfin certains défauts de l'esprit, comme la vaine curiosité, la précipitation et l'opiniâtreté dans le jugement.

100. D. Pourquoi et comment faut-il combattre les pensées inutiles ?

(1) *La Montée du Carmel.* L. 1. C. 13.

(2) Par esprit nous entendons ici l'âme rationnelle tout entière, mémoire intellectuelle, intelligence, volonté.

R. Cette question revient à dire pourquoi et comment faut-il purifier la mémoire *intellectuelle*, car dans la purification de l'esprit, il ne peut s'agir de la mémoire *sensible,* réservoir de l'imagination. La mémoire intellectuelle, réservoir de l'intelligence, doit être purifiée par les mêmes motifs et par les mêmes moyens que la mémoire sensible (I, 54-57).

101. D. Pourquoi et comment faut-il combattre l'ignorance?

R. L'ignorance n'est pas toujours volontaire, et par conséquent n'est pas toujours un péché devant Dieu (1); mais, quelle qu'en soit la cause, l'ignorance des choses divines est très nuisible à notre avancement spirituel. Pour la dissiper, nous devons recourir à la lumière de la foi et à l'enseignement de l'Église. Toute âme qui aspire à la perfection cherche la vérité avec un saint empressement, écoute avec bonheur la parole de Dieu, se nourrit de pieuses lectures, et se laisse diriger en toutes circonstances avec une douce simplicité et une grande docilité dans les voies du salut.

102. D. Pourquoi et comment faut-il combattre la curiosité?

R. Le désir de savoir est très légitime par lui-même, mais il peut devenir mauvais, quand l'orgueil ou la légèreté en sont le mobile. Laisser l'étude des choses nécessaires pour s'occuper des questions vaines ou inutiles, sonder les secrets de Dieu sans motif ou par des moyens illicites, chercher à connaître la vérité sans la rapporter à sa fin légitime qui est Dieu, s'appliquer par

(1) D. Th. *de malo.* q. 3, a. 7, c. : Ignorantia de se rationem pœnæ dicit, non autem omnis ignorantia habet rationem culpæ; ignorare enim ea quæ quis non tenetur scire, absque culpa est; sed ignorantia illa qua quis ignorat ea quæ tenetur scire, non est absque peccato. Tenetur autem scire quilibet ea quibus dirigatur in propriis actibus.

vanité aux choses qui sont au-dessus de nous et qui dépassent nos forces, ce sont tout autant d'actes imprudents, et souvent coupables, que nous devons éviter, si nous voulons marcher sûrement dans la voie du salut et de la perfection chrétienne (1).

103. D. Pourquoi et comment faut-il combattre la précipitation dans le jugement?

R. La précipitation dans le jugement est un mouvement impétueux de l'âme qui nous fait mépriser les règles de la prudence et nous porte à commettre bien des fautes. La précipitation de l'esprit a des inconvénients aussi bien que la précipitation dans les mouvements du corps. Quand on descend avec précipitation les marches d'un escalier sans passer par chaque degré intermédiaire, on risque de se jeter en bas. Dans notre âme, la raison est en haut, l'action est en bas, les degrés intermédiaires sont, le souvenir des choses passées, la connaissance des choses présentes, le raisonnement qui compare, enfin la docilité qui se soumet à l'avis des plus sages; c'est par toutes ces marches, l'une après l'autre, qu'il faut descendre régulièrement de la raison à l'action, si nous voulons agir selon la prudence (2).

(1) D. Th. 2. 2. q. 167, a. 1, c. : Studium cognoscendæ veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem; uno quidem modo... sicut illi qui student ad scientiam veritatis, ut ex inde superbiant... Alio autem modo... quadrupliciter... in quantum per studium minus utile retrahuntur a studio quod eis ex necessitate incumbit... In quantum studet aliquis addiscere ab eo a quo non licet... Quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei... In quantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem.

(2) D. Th. 2. 2. q. 53, a. 3, c. : Dicitur autem præcipitari secundum corporalem motum quod a superiori in ima pervenit secundum impetum quemdam proprii motus vel alicujus impellentis, non ordinate descendendo per gradus. Summum autem animæ est ipsa ratio ; imum autem est operatio per corpus exercita : gradus autem medii, per quos oportet ordinate descendere, sunt *memoria* præteritorum, *intelligentia* præsentium, *solertia* in considerandis futuris eventibus, *ratiocinatio* conferens unum alteri, *docilitas*

Nous devons donc éviter avec soin toute précipitation dans nos jugements, et ne jamais rien décider sans avoir mûrement réfléchi, et sans avoir pesé devant Dieu le pour et le contre de chaque chose dans la balance de la discrétion. C'est le propre de la considération d'examiner attentivement la vérité des choses et de les envisager sous toutes leurs faces. L'inconsidération, au contraire, juge sans réfléchir, néglige d'observer l'état de la question, et par là même s'expose presque toujours à porter un jugement faux et erroné, ce qui est la cause de la plupart de nos illusions, souvent même de nos péchés (1). Remarquons-le, la considération n'est pas un simple regard de l'intelligence, mais un regard attentif, réfléchi, profond, comme il arrive à ceux qui veulent se rendre compte du cours des astres (2).

Saint Bernard résume ainsi tout ce qu'on peut dire de plus exact et de plus utile à ce sujet :

« La considération purifie la source même d'où elle tire son origine, je veux dire l'esprit, elle gouverne les passions, dirige les actions, corrige les excès, règle les mœurs, et établit le bon ordre et l'honnêteté dans la vie :

per quam aliquis acquiescit sententiis majorum ; per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis, vel passionis, pertransitis hujusmodi gradibus, erit præcipitatio. Cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quod vitium præcipitationis sub imprudentia continetur.

(1) D. Th. 2. 2. q. 53, a. 4, c. : Consideratio maxime pertinet ad judicium. Unde et defectus recti judicii ad vitium inconsiderationis pertinet, prout scilicet aliquis in recte judicando deficit ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum judicium procedit. Unde manifestum est quod inconsideratio est peccatum.

(2) Card. Cajet. in 2. 2. q. 53, a. 4, c. : Consideratio importat actum intellectus, veritatem rei intuentis, auctor non aliter manifestat, forte quia vocabulum ipsum a visione siderum venit, et frequenti usu considerare movemur oblata ante oculos, et non considerasse dicimus quæ ante oculos habuimus, tanquam consideratio sit non simplex visio, aut judicium, sed attentio ad visa, ut judicemus plene, et quasi metiamur illa, ut in siderum inspectione contigit astrologis.

elle lui donne une parfaite connaissance des choses divines et humaines ; c'est elle qui remet en bon état ce qui était dans la confusion, qui rassemble ce qui était désuni, qui recueille ce qui était dispersé ; elle pénètre les choses cachées, recherche avec soin les véritables, examine les vraisemblables, et découvre celles qui sont feintes et déguisées. C'est elle qui règle ce qu'il faut faire, qui revoit avec attention ce qui est fait, afin qu'il n'y ait rien dans l'esprit d'incorrect ou de répréhensible. Enfin, c'est elle qui, dans la prospérité, prévoit les afflictions et s'y prépare, et qui, dans l'adversité, donne la force de se conduire, comme si on ne la sentait pas (1).

104. D. Pourquoi et comment faut-il combattre la ténacité dans le jugement ?

R. La ténacité et l'opiniâtreté dans la manière de voir et de comprendre les choses s'appelle aussi jugement propre. Cette disposition intérieure nous est très nuisible sous tous les rapports : elle nous empêche de juger sainement des choses, nous fait mépriser les avis du prochain, quelquefois même de nos supérieurs, et va, en certains cas, jusqu'à diminuer la pureté de la foi. Le jugement propre peut venir d'un esprit borné, ou bien d'un manque de discernement et de prudence. La prudence, en effet, a pour objet de nous diriger dans toutes les actions de la vie. Or, il n'est pas possible qu'un seul homme puisse suffire à considérer toutes les questions qui concernent le bien qu'on doit faire et le mal qu'on doit éviter : cela demande du temps et des connaissances acquises par un long usage des hommes et des choses. C'est pourquoi, en ce qui concerne la prudence, nous avons besoin d'être éclairés par d'autres, et principalement par les vieillards qui se sont formé des

(1) *De la Considération*. L. 1, c. 7.

idées justes et fondées sur l'expérience. C'est le propre d'un esprit docile et d'un bon jugement de rechercher les conseils de la sagesse; car, bien qu'un jugement sain soit un don naturel, il peut et il doit être perfectionné par un exercice attentif et continuel et par le respect que l'on apporte à recueillir les enseignements des anciens, sans jamais les négliger par paresse ni les dédaigner par orgueil (1).

105. D. En quoi consiste la purification de la volonté ?

R. C'est un travail intérieur par lequel nous nous appliquons à détruire notre volonté propre pour la soumettre à la volonté de Dieu.

106. D. Pourquoi faut-il travailler à la destruction de la volonté propre ?

R. Parce qu'il n'y a rien de plus opposé au salut et à la perfection. S'il s'agit de choses évidemment mauvaises, nous ne pouvons en douter, dans les choses indifférentes et même bonnes en apparence, nous devons toujours craindre de déplaire à Dieu, si nous nous attachons à faire notre volonté propre, source continuelle de défauts et de désordres de tout genre (2). « Celui qui

(1) D. Th. 2. 2. q. 49, a. 3, c. : Prudentia consistit circa particularia operabilia ; in quibus cum sint quasi infinitæ diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quæ ad prudentiam pertinent, maxime indiget homo ab aliis erudiri, et præcipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium... Hoc autem pertinet ad docilitatem ut aliquis sit bene disciplinæ susceptivus. Et ideo convenienter docilitas ponitur pars prudentiæ. — *Ibid.* ad 2 : Docilitas, sicut et alia quæ ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est a natura ; sed ad ejus consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicite, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis majorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam.

(2) D. Th. in Epist. II, ad Tim. c. III. L. 1 : Circa hoc ponit primo iniquitatis radicem. Secundo, diversas ejus species. Radix autem totius iniquitatis, est amor suiipsius. Duplex autem amor

ne vit que pour soi, dit Tauler, ne fait rien pour Dieu... Il a de si hauts sentiments de soi-même qu'il a bien de la peine à les abandonner, ce qui sans doute ne peut venir que d'un principe d'orgueil, d'où il arrive qu'il perd quelquefois la paix de sa conscience, et qu'il ne trouve aucun goût aux bonnes œuvres qu'il fait, parce qu'il n'est pas disposé à recevoir la grâce, et ne fait que choisir et désirer tantôt une chose tantôt une autre... Quelquefois il s'imagine être heureux; mais en vérité il n'est conduit que par sa propre volonté, quoiqu'il ne s'en aperçoive point; car il n'arrive presque jamais qu'il s'élève un trouble dans l'homme, sans que ce soit par sa propre volonté... Dieu n'a rien tant en aversion que la propre volonté. « Faites cesser, dit saint Bernard, » la volonté propre, et l'enfer n'existera plus (1). »

Comme il est facile de le voir par ce qui précède, la volonté propre n'est pas autre chose que la *recherche de soi-même*, c'est-à-dire un amour de soi plus ou moins accentué, vice ou simplement imperfection selon le degré. Quelquefois l'âme qui se recherche elle-même va jusqu'à transgresser un précepte, quelquefois elle se contente de ne point suivre un conseil, plus souvent encore elle rend imparfaites ou mauvaises les dispositions intérieures qui accompagnent un acte d'ailleurs légitime. Nous avons donc raison de l'affirmer : rien n'est plus opposé au salut et à la perfection que la volonté propre ou *recherche de soi-même*.

107. D. Comment faut-il travailler à la destruction de la volonté propre?

R. Deux moyens nous sont offerts pour détruire la

duplicem civitatem facit... Illi qui se sic tantum amant, sunt vituperabiles. Phil. 2. *Omnes quæ sua sunt quærunt, non quæ Jesu Christi.* Ex hac radice diversæ sunt species iniquitatis. Unde dicit : *Cupidi, elati*, etc.

(1) Tauler. *Institutions*. C. 4.

volonté propre : l'abnégation de nous-mêmes et un véritable amour de Dieu (1).

« Qui que vous soyez, dit Tauler, commencez par vous-même, et renoncez-vous tout le premier; car, si vous n'arrachez de votre cœur, et ne rejetez loin de vous cet amour-propre, de quelque côté que vous vous tourniez, quelque part que vous vous sauviez, vous rencontrerez toujours l'agitation et des obstacles; plus s'enfuit celui qui ne se quitte point, et moins il trouve ce qu'il cherche, semblable en cela à celui qui s'est égaré de son droit chemin. Que faut-il donc faire pour éviter ce malheur? Il faut que nous sortions de nous-mêmes, et que nous nous renoncions...

» Plus nous aimons Dieu et plus nous tâchons de lui plaire... Celui qui s'est occupé à anéantir en toutes choses sa propre affection, tant dans ce qu'il fait que dans ce qu'il cesse de faire, et même dans ce qu'il souffre, est plus porté à rendre qu'à recevoir l'obéissance; ainsi la cause et la matière de tout orgueil est détruite en lui, l'humilité y reçoit sa dernière consommation, Dieu y acquiert toute la puissance qu'il veut avoir sur l'homme, et la volonté humaine devient si étroitement unie à la volonté divine que l'homme ne saurait vouloir

(1) D. Th. in lib. *De div. nom.* C. 4. L. 10 : Amor divinus dupliciter potest hic accipi. Uno modo amor quo Deus amatur : et sic exponenda est hæc littera quod *amor divinus facit extasim;* id est, ponit amantem extra se, id est, ordinat ipsum in Deum, ita quod non permittit ipsos amatores esse suiipsorum, sed rerum divinarum quæ amantur, quia nihil sui sibi relinquunt, quin in Deum ordinent. Alio modo potest intelligi amor divinus qui est a Deo derivatus non solum in Deum, sed etiam in alia... quia amor facit quod non solum sibi intendant, sed etiam aliis... Deinde cum dicit, *Propter quod et Paulus...* ostendit idem per auctoritatem; et dicit, quod propter hoc quod amor non permittit amatorem esse suiipsius, sed amati, magnus Paulus constitutus in divino amore, sicut in quodam continente, et virtute divini amoris faciente ipsum totaliter extra se exire, quasi divino ore loquens dicit. Gal. II, 20 : *Vivo ego, jam non ego, vivit autem in me Christus*, scilicet quia a se exiens, totum se in Deum projecerat, non quærens quod sui est, sed quod Dei.

ni désirer que ce que Dieu veut et désire. C'est en cet état qu'il se dépouille du vieil homme pour se revêtir du nouveau, qui est créé suivant la volonté sainte du Seigneur... Veillez donc sur vous-même avec un grand soin, et aussitôt que vous remarquerez en vous la moindre recherche de vous-même, renoncez-y sans tarder, parce que vous aurez d'autant moins de peine que vous aurez été plus prompt à le faire ; et vous serez d'autant plus disposé à cette abnégation de vous-même que vous l'aurez pratiquée plus souvent. Mais lorsque vous vous y exercerez, faites-le plutôt pour la gloire de Dieu que pour l'amour de cette vertu (1). »

Saint Jean de la Croix insiste beaucoup sur la nécessité de purifier notre volonté par les divines flammes de la charité.

« En ce qui concerne, dit-il, le dépouillement et la purification active de la volonté, pour arriver à l'établir dans cette divine vertu de la charité, je ne trouve aucune parole meilleure que celle-ci : « Vous aimerez le Seigneur » votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme et » de toutes vos forces (Deut. VI, 5). » Ce passage renferme tout ce qu'une âme intérieure doit faire, et tout ce que j'ai à lui enseigner ici, pour l'amener sûrement au port de l'union dont la charité est le moyen. Ce commandement lui fait un devoir strict et rigoureux d'employer toutes ses facultés, tous ses actes, toutes ses affections et jusqu'à ses tendances au service de Dieu, en sorte que toute sa capacité et toute sa force soient appliquées à lui seul, suivant cette pensée du Psalmiste : « Je conserverai ma force pour vous (Ps. LVIII, 10). » La force de l'âme réside dans ses facultés, dans ses passions et dans ses désirs, maintenus sous le gouvernement de la volonté (2). »

(1) Tauler. *Institutions*. C. 14.
(2) *La Montée du Carmel*. L. 3, C. 15.

108. D. Les scrupules se rapportent-ils en quelque manière à la purification active de l'esprit ?

R. Les scrupules peuvent avoir différentes causes indépendantes de notre volonté, comme le tempérament, les craintes folles de l'appétit sensitif égaré par l'imagination, ou bien encore le démon ; mais il n'est pas rare qu'ils aient pour principe notre jugement ou notre volonté propre. Quand les scrupules ne sont pas des épreuves que Dieu permet pour purifier et sanctifier ses serviteurs, on peut dire que ce sont des dispositions imparfaites qui se rapportent à la purification active de l'esprit; car du moment que notre jugement et notre volonté seront soumis à Dieu, cette maladie de l'âme cessera d'exister, autant qu'il dépend de nous (1).

109. D. En quoi consistent les scrupules ?

R. Les scrupules consistent dans une crainte exagérée d'offenser Dieu.

Les scrupules ont pour objet une chose où il n'y a point de péché, mais qu'une conscience erronée représente comme coupable; ils peuvent aussi porter sur la gravité du péché, quand on regarde comme péché mortel ce qui n'est qu'une faute légère. C'est une fausse application des principes, un raisonnement qui n'est point conforme aux règles de la logique la plus élémentaire (2). Les âmes scrupuleuses n'ont pas de repos ;

(1) On peut appliquer en grande partie ce que nous disons ici des scrupules à toutes les autres tentations. Les sources ordinaires des tentations sont : la triple concupiscence, le démon et le monde ; les plus dangereuses sont celles qui viennent de notre jugement propre et de notre volonté propre.

(2) D. Th. *de verit.* q. 17, a. 2, c. : Contingere potest error in conscientia ex errore existente in inferiore parte rationis ; ut cum aliquis errat circa civiles rationes justi et injusti, honesti vel inhonesti. Ex hoc autem quod non recto modo applicatio fit in conscientia, etiam error contingit ; quia sicut in syllogizando in speculativis contingit formam debitam argumentandi prætermitti, et ex hoc in conclusione accidere falsitatem : ita in syllogismo qui in operabilibus requiritur. — *Quodl.* 3, a. 26, c. : In primis princi-

elles ne disent rien, ne voient rien, n'entendent rien, ne pensent rien, sans éprouver quelque trouble; leurs peines intérieures sont parfois si fortes, qu'elles ne savent plus ce qu'elles disent, ni ce qu'elles font, et qu'elles finissent assez souvent par en tomber malades. Cette crainte d'offenser Dieu leur paraît fondée, cependant ce sont de pures imaginations que la saine raison ne saurait admettre, pour peu qu'elle réfléchisse dans le calme et la paix.

110. D. Quels remèdes faut-il employer contre les scrupules?

R. On peut employer contre les scrupules tous les remèdes que la piété chrétienne nous fournit contre les maladies de l'âme : la prière, les sacrements, la confiance en Dieu, etc. Mais le grand remède contre ce trouble intérieur, c'est la défiance de soi-même et de son propre jugement, et par conséquent une obéissance humble, aveugle et entière à l'égard de ceux qui sont chargés de nous diriger. Le démon met tout en œuvre pour empêcher une soumission si nécessaire; tantôt il inspire des doutes sur la science et la prudence des

piis... nullus potest errare... In aliis autem humanis cognitionibus magis particularibus, sive pertineant ad partem sensitivam, sive ad rationem inferiorem, quæ considerat humana, sive ad rationem superiorem, quæ considerat divina; potest multipliciter error accidere. Manifestum est autem quod in applicatione multarum cognitionum ad actum provenit error; sicut patet quod falsitas accidit in conclusione, quæcumque præmissarum fuerit falsa. Sic ergo, licet in cognitione primorum principiorum juris naturalis non sit error, tamen, quia in aliis principiis juris humani vel divini potest error accidere, ideo conscientia hominis errare potest.

S. Antoninus. *Sum. Theol.* P. 1, T. 3, c. 10, § 9 : Sciendum quod scrupulus est vacillatio quædam consurgens cum formidine ex aliquibus conjecturis debilibus et incertis. Unde videtur esse scrupulus id, quod apud alios dicitur pusillanimitas, quæ est tædio seu timore rerum adversarum iners et inconsiderata fracti animi dejectio ; et sic utrumque, scilicet tam scrupulus, quam pusillanimitas, importat inordinatum timorem. Unde ipse scrupulus a quibusdam vocatur erronea conscientia, ab aliis timor conscientiæ, et ab aliis pusillanimitas.

directeurs, tantôt il augmente tellement l'inquiétude qu'on a toutes les peines du monde à se soumettre. Si l'obstination du jugement ou de la volonté propre vient se joindre à ce trouble d'esprit, la difficulté est encore plus grande. On a beau dire alors à ces âmes agitées qu'elles n'ont qu'à se laisser conduire par l'obéissance, elles ne veulent pas s'y résigner. Mais si l'âme se soumet humblement et aveuglément à l'obéissance, elle est sauvée : elle a trouvé le moyen le plus court et le plus efficace pour se guérir et pour rentrer dans la paix et le calme d'une conscience droite et vraiment éclairée (1).

« Les remèdes contre les scrupules varient comme les causes qui les engendrent, dit le vénérable Louis de Grenade. — Il y a, en effet, des scrupules que Dieu permet, comme il permet toute autre espèce d'afflictions... Contre ces scrupules, les meilleurs remèdes sont ceux qu'on prescrit généralement aux personnes qui souffrent... — Il y a des scrupules qui naissent de la mélancolie, sorte d'humeur chagrine qui remplit l'imagination et la partie inférieure de l'âme de craintes et de tristesses exagérées... Les seuls remèdes dont on ait alors besoin sont ceux d'Hippocrate. — Il y a des scrupules qui naissent de l'amour-propre, ou bien de l'ignorance qui fait que l'on ne sait point distinguer entre la pensée et le consentement. En ce cas, l'amour-propre qui craint toujours pour lui-même et l'ignorance qui s'exagère le danger, nous jettent d'ordinaire dans de

(1) S. Antoninus. *Summa. Ibid.* § 10 : Septem autem sunt regulæ, quarum adminiculo conscientia scrupulosa seu erronea deponi potest et debet, et sic salvari. Primum, videlicet debita ad gratiam Dei præparatio. Secundum, sollicita sacræ Scripturæ indagatio. Tertium, orationis devotæ continuatio. Quartum, opinionis alicujus tuta electio. Quintum, obedientiæ humilis imitatio. Sextum, scrupulorum animosa abjectio. Septimum, præceptorum discreta epikeizatio, id est interpretatio... Est igitur quinta regula *obedientiæ humilis imitatio*, ut scilicet scrupulosus captivet intellectum suum dictis sapientum et obedientiæ superiorum, quantumcumque scrupulus sibi dictet aliud.

vaines frayeurs. — Quelquefois tout ceci est l'œuvre du démon qui, ne pouvant nous enlever la crainte de Dieu, tâche de la faire tourner à notre désavantage ... — Les scrupules viennent aussi de ce que l'on n'a pas une idée exacte de la bonté de Dieu, de son désir de sauver tous les hommes, et des conditions qu'il met à son amitié... — Le premier et le meilleur de tous les remèdes que l'on puisse conseiller aux scrupuleux, c'est de se soumettre humblement au jugement d'un directeur éclairé... Un autre remède excellent pour les scrupuleux, c'est de se montrer ferme et de ne jamais céder à leurs exigences... Tels sont les remèdes les plus ordinaires contre les scrupules. Je n'ignore pas que chez quelques-uns cette maladie paraît incurable; mais il n'en est pas moins vrai que de tout temps l'humilité et le renoncement à son jugement propre ont opéré des merveilles auxquelles on était loin de s'attendre (1). »

111. D. A quelles vertus se rapportent les actes de la purification active de l'esprit ?

R. La foi, l'espérance et la charité sont les vertus qui

(1) *De l'oraison et de la considération.* P. 1, c. 3, § 3. — Il ne faut pas confondre certaines craintes fondées de l'âme avec les scrupules. On rencontre, en effet, des personnes peu généreuses qui vivent dans l'illusion et sont en même temps agitées par les remords de leur conscience. Ces troubles intérieurs ne doivent évidemment pas être traités comme des scrupules. « J'en ay veu, dit un pieux carme du dix-septième siècle, dont le scrupule est fort bien fondé, et même n'est pas quelques-fois assez grand, ce sont *certaines personnes* qui se laissent aller à des fautes notables, ne s'en confessent qu'à demy, n'ayant jamais au fond de l'âme une ferme résolution de s'en corriger. Ils pensent s'excuser devant Dieu, ou parce qu'ils ne font pas les derniers maus, ou parce qu'ils font quelques biens. Cependant leur consciance réclame, crie, tempête, et ne leur donne ny paix, ny repos. *D'autres* passant une vie lâche et languissante entre mille bons desirs, et dix mille complaisances ou foibles ou crimineles, sentent les justes reproches de leurs consciances. Aux uns et autres, cette maladie estant plus utile que la guerison, j'en ay conneu à qui la santé estoit tres-dommageable (*Jésus-Christ, en son throne*, par le P. Léon de S. Jean, Paris, 1657). »

établissent et perfectionnent l'âme dans la purification active de l'esprit. « La foi, dit saint Jean de la Croix, produit le vide et l'obscurité dans l'entendement, l'espérance dans la mémoire, et la charité dans la volonté... il importe à toute âme qui veut avancer avec sincérité dans la vie intérieure de s'appuyer sur ces trois vertus, sans cela elle ne sera jamais parfaitement dégagée de toutes les choses créées. L'âme en cette vie ne s'unit à Dieu par rien de ce que les sens peuvent lui donner à entendre, à goûter ou à imaginer ; mais s'unit à lui dans l'entendement par la foi, dans la mémoire par l'espérance ; cette dernière vertu produisant l'oubli et le vide de toutes les choses caduques et temporelles, donne à l'âme la facilité de se conserver tout entière pour le souverain Bien qu'elle espère ; elle peut donc se rapporter à la mémoire, quoiqu'elle réside dans la volonté. Enfin l'âme s'unit à Dieu par l'amour qui touche directement à la volonté (1). »

(1) *La Montée du Carmel.* L. 2. C. 6.

LIVRE II

DU PROGRÈS DE L'AME

CHAPITRE I

De l'oraison et de la contemplation en général.

De l'oraison en général, ce que c'est, 112; *ses différentes sortes*, 113; *sa nécessité et ses avantages*, 114; *ses conditions*, 115; *sa continuité*, 116.
De la prière vocale : attention requise, 117; *ses avantages*, 118. — *Utilité des prières jaculatoires*, 119.
De l'oraison mentale, sa nature : ce n'est pas une simple étude, 120; *son importance*, 121; *ses avantages*, 122. — *L'oraison mentale a pour objet les mystères de la foi*, 123; *Dieu est son objet principal*, 124; *la sainte humanité de Notre-Seigneur est-elle un obstacle à la perfection de l'oraison mentale*, 125. — *Comment on divise l'oraison mentale*, 126. — *A qui et comment le don de la contemplation extraordinaire est-il accordé*, 127. — *La contemplation ordinaire, ce que c'est*, 128. — *La contemplation par voie d'affirmation et de négation*, 129; *conditions favorables pour pratiquer l'une ou l'autre de ces deux contemplations*, 130. — *Ce qu'on entend par les mouvements* droit, oblique, *et* circulaire *de la contemplation*, 131; *le mouvement* droit, *premier degré de la contemplation*, 132; *le mouvement* oblique, *second degré*, 133; *le mouvement* circulaire, *troisième degré*, 134; *rien ne s'oppose, absolument parlant, à ce que ces trois mouvements se manifestent dans l'une ou l'autre des deux contemplations ordinaire ou extraordinaire*, 135. — *L'amour de Dieu, but final de l'oraison mentale*, 136. — *Préparation nécessaire à l'oraison*, 137. — *Tout le monde est capable de faire l'oraison mentale*, 138. — *Les devoirs d'état avant tout*, 139. — *Temps qu'il faut consacrer à l'oraison, ordinairement*, 140; *en des circonstances particulières*, 141. — *Importance de mettre à profit les*

visites de Notre-Seigneur, 142. — *Des distractions*, 143. — *Des méthodes d'oraison*, 144. — *Caractères distinctifs d'une bonne oraison*, 145.

112. D. Qu'est-ce que l'oraison ?

R. On définit ordinairement l'oraison : une élévation de l'âme à Dieu, pour lui demander ce qui convient (1). Cette définition s'applique à l'oraison qui consiste à formuler des demandes, mais si nous voulons définir l'oraison qui comprend tous les actes de la vie intérieure, il faut dire simplement que l'oraison est *une élévation de l'âme à Dieu* : cette dernière définition, bien qu'incomplète, est généralement reçue par les auteurs mystiques (2).

L'oraison est d'abord dans l'âme de celui qui prie un acte de l'intelligence; mais c'est surtout un acte de la volonté, car l'oraison est un acte de la vertu de religion, qui nous fait rendre à Dieu le respect et le culte qui lui sont dus. C'est pourquoi tous les actes intérieurs de la piété chrétienne sont des parties intégrantes de l'oraison (3). On distingue quatre parties principales dans l'oraison : la première s'appelle à proprement parler *oraison*, la seconde se nomme *demande*, la troisième est appelée *obsécration*, la quatrième *action de grâces*.

(1) S. Joan. Damasc. *Orthod. fidei*. L. 3, c. 24 : Oratio est mentis ad Deum ascensus : aut, eorum a Deo postulatio, quæ postulare convenit. — Saint Thomas reproduit cette définition dans ses deux membres : 2. 2. q. 83, a. 1, c. ; et *Ibid.* ad. 2.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2. disp. 5, a. 1.

(3) D. Th. in 4, dist. 15, q. 4, a. 1, quæst. 1, c. : Oratio rationis est actus, applicantis desiderium voluntatis ad eum qui non est sub potestate nostra, sed supra nos, scilicet Deum. Unde definitio Damasceni, *Oratio est petitio decentium a Deo*, verissime essentiam orationis declarat. — 2. 2. q. 83, a. 3, ad 1 : Religio, quæ est in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam. Inter alias autem potentia animæ intellectus altior est, et voluntati propinquior : et ideo post devotionem, quæ pertinet ad ipsam voluntatem, oratio quæ pertinet ad partem intellectivam, est præcipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis movet in Deum.

L'*oraison* proprement dite est ainsi nommée, parce qu'elle nous approche de Dieu et nous établit en sa présence : c'est une élévation de l'esprit à Dieu. Par la *demande*, nous représentons à Dieu nos besoins et nous lui en demandons le soulagement, ou par un désir intérieur, ou par une espèce d'insinuation, ou par une simple déclaration qui les manifeste. L'*obsécration* propose à Dieu les puissants motifs qui peuvent l'amener à nous accorder l'effet de nos demandes, comme sa bonté, sa miséricorde, les mérites de Jésus-Christ. L'*action de grâces* enfin est un acte de remerciement et de louange que nous adressons à Dieu en reconnaissance de tous les bienfaits que nous en avons reçus. Ces quatre parties de l'oraison se retrouvent dans plusieurs prières liturgiques et notamment dans la collecte suivante : « Dieu tout puissant et éternel *(oraison)*, qui avez donné » à vos serviteurs... *(action de grâces)*, accordez-nous, » s'il vous plaît... *(demande)*, par Notre-Seigneur » Jésus... *(obsécration)*. » Telles sont les quatre principales parties de l'oraison (1).

113. D. Combien y a-t-il de sortes d'oraisons ?

R. Il y en a deux : la prière vocale et l'oraison men-

(1) D. Th. 2. 2. q. 83, a. 17, c. : Ad orationem tria requiruntur ; quorum primum est ut orans accedat ad Deum, quem orat : quod significatur nomine *orationis*, quia oratio est « ascensus intellectus ad Deum. » Secundo requiritur petitio, quæ significatur nomine *petitionis ;* sive petitio proponatur determinate, quod quidam nominant proprie *postulationem* : sive indeterminate, ut cum quis petit juvari a Deo, quod nominant *supplicationem*, sive solum factum narretur... quod vocant *insinuationem*. Tertio requiritur ratio impetrandi quod petitur... Ex parte Dei est ejus sanctitas... et ad hoc pertinet *obsecratio*... Ex parte petentis est *gratiarum actio ;* quia de acceptis beneficiis gratias agentes, meremur accipere potiora... In pluribus etiam Ecclesiæ collectis hæc quatuor possunt attendi ; sicut in collecta Trinitatis, quod dicitur : *Omnipotens sempiterne Deus* ; pertinet ad orationis ascensum in Deum ; quod dicitur : *Qui dedisti famulis tuis*, etc., pertinet ad gratiarum actionem ; quod dicitur : *Præsta, quæsumus*, etc., pertinet ad postulationem ; quod in fine ponitur : *Per Dominum nostrum* etc., pertinet ad obsecrationem.

tale. La prière vocale est celle qui se fait de bouche, en y joignant l'attention de l'esprit et du cœur. L'oraison mentale est un acte de l'intelligence et de la volonté, par lequel nous nous occupons intérieurement devant Dieu, l'intelligence par des considérations, la volonté par des affections et des résolutions (1).

114. D. La prière est-elle nécessaire et avantageuse?

R. La prière, considérée comme une élévation de l'âme à Dieu, pour lui demander ce qui convient, est nécessaire de nécessité de moyen et de nécessité de précepte pour le salut éternel. Absolument parlant, Dieu aurait pu nous en dispenser, mais il ne l'a pas voulu : nous n'obtiendrons donc pas les biens surnaturels de la grâce et de la gloire, si nous ne les demandons pas (2).

La prière n'est pas moins avantageuse que nécessaire. — Nous lui devons trois délivrances. Premièrement, elle nous délivre des péchés commis : « Vous » m'avez remis l'iniquité de mon péché, dit le Psalmiste, » parce que je vous ai prié, comme doit le faire quicon- » que aspire à devenir saint (*Ps.* XXXI, 5). » « Le pu- » blicain a prié, et il est descendu chez lui justifié » (*Luc*, XVIII, 14). » Secondement, elle nous délivre des craintes de la tentation, des tribulations et des tristesses : « Quelqu'un parmi vous se sent-il porté à la » tristesse, qu'il prie... (*Jac.* V, 13). » Troisièmement, la prière nous délivre des persécutions et des ennemis : « Au lieu de m'aimer, ils se faisaient mes détrac- » teurs, et moi je priais (*Ps.* CVII, 4). » — La prière

(1) D. Th. in 4, dist. 15, q. 4, a. 2, quæst. 1, c. : Oratio autem privata est quam quis pro seipso facit ; et hæc quidem potest et voce, et sine voce fieri, secundum quod magis orantis animo suppetit.

(2) D. Th. in 4, dist. 15, q. 4, a. 1, quæst. 3, c. : Ad orationem quilibet tenetur ex hoc ipso quod tenetur ad bona spiritualia sibi procuranda, quæ non nisi divinitus dantur : unde alio modo procurari non possunt, nisi ut ab ipso petantur.

est aussi un moyen utile et efficace d'obtenir la satisfaction de nos désirs légitimes. Et si nous ne sommes pas exaucés, c'est que nous n'y mettons pas assez d'insistance ou que nous ne demandons pas ce qui importe le plus à notre salut. Alors, Dieu qui est bon refuse ce que nous désirons, pour nous accorder ce que nous voudrions, si nous en avions l'intelligence. — Enfin la prière nous introduit dans la familiarité de Dieu (1).

115. D. Quelles sont les conditions de la prière?

R. Quatre conditions sont nécessaires à la prière pour obtenir efficacement ce que l'on demande : premièrement, prier pour soi-même; secondement, avec piété, c'est-à-dire avec humilité et confiance; troisièmement, avec persévérance; et quatrièmement enfin, demander des choses utiles au salut; mais il est toujours permis de demander des biens temporels, en tant qu'ils peuvent être utiles au salut. Bien que nos prières pour le prochain ne soient pas toujours exaucées, nous ne sommes point dispensés pour cela de prier les uns pour les autres, selon le précepte de la charité. Prier pour soi, néanmoins, est souvent une condition d'efficacité, dont le motif est facile à comprendre : nos prières pour le prochain peuvent, en effet, ne point être exaucées, quoique nous les fassions avec piété et persévérance, et que

(1) D. Th. *Expos. orat. dominicæ.* Tria bona facit oratio. Primo enim est efficax et utile remedium contra mala. Liberat enim a peccatis commissis. *Ps.* 31, 5. *Tu remisisti impietatem peccati mei : pro hac orabit ad te omnis sanctus...* Sic publicanus oravit, et justificatus descendit in domum suam. *Luc*, 18, 4. Liberat etiam a timore peccatorum supervenientium, a tribulationibus et tristitiis. *Jac.* 5, 13. *Tristatur quis in vobis, oret...* Liberat etiam a persecutionibus et inimicis. *Ps.* 108, 4. *Pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi, ego autem orabam.* — Secundo, est efficax et utilis ad omnia desideria obtinenda... Et si non exaudimur, hoc est quia non instanter petimus... Vel quia non petimus id quod magis expedit ad salutem. Aug. Bonus Dominus qui sæpe non tribuit quod volumus, ut tribuat quod mallemus... Tertio est utilis, quia facit nos familiares Deo.

nous demandions des choses utiles au salut, parce que celui pour qui nous prions y met obstacle (1). Que notre prière soit donc fervente, persévérante, toute surnaturelle, sans jamais négliger de prier pour la conversion des pécheurs. Dieu fit un jour cet aveu à sainte Catherine de Sienne: « Je suis excité et forcé par les prières de mes serviteurs et de mes amis, qui, par la grâce du Saint-Esprit, pour ma gloire et pour le salut du prochain, demandent avec ardeur leur conversion, s'efforçant d'apaiser ma colère et de lier les mains de ma justice sous les coups de laquelle le pécheur devrait tomber. Leurs larmes et leurs humbles supplications me retiennent et me font pour ainsi dire violence (2). »

Nous trouvons dans l'oraison dominicale un exemple de toutes les conditions d'une prière parfaite: en effet, elle réunit, d'après la pensée de saint Thomas, cinq qualités: sécurité, discrétion, ordre, dévotion et humilité. — Premièrement, c'est la plus sûre de toutes les prières, puisqu'elle a été composée par Jésus-Christ, notre avocat, le plus sage des solliciteurs. Une circonstance rend cette prière plus sûre encore: Celui qui nous l'a enseignée est Celui-là même qui nous exaucera.

(1) D. Th. in 4, dist. 15, q. 4, a. 7, quæst. 7, c.: Potest impedimentum orationis esse vel ex parte orantis, si orationem inordinate emittat, et quantum ad hoc removendum dicitur *pie*... vel ex eo quod petitur, quia quandoque etiam petenti non expedit; et sic dicitur, quod sit *ad salutem*: vel ex parte ejus pro quo petitur; et hoc impedimentum vel est tunc quando oratio fit; quod non potest esse quando oratio fit ab aliquo pro seipso, si pie petat, sed quando fit pro alio, et ideo additur alia conditio, quod fiat *pro se*: vel potest esse post intermedium inter orationem et consecutionem petiti: et hoc excluditur per hoc quod dicit *perseveranter*. — 2. 2. q. 83, a. 7, ad 2: Contingit enim quandoque quod oratio pro alio facta non impetrat, etiamsi fiat pie et perseveranter, et de pertinentibus ad salutem, propter impedimentum quod est ex parte ejus pro quo oratur. — 2. 2. q. 83, a. 8, o.

(2) *Dialogues*. CXLIII. n° 4. — Ajoutons que les pécheurs eux-mêmes sont quelquefois exaucés, pourvu qu'ils demandent des choses utiles au salut, avec piété et persévérance. — D. Th. 2. 2. q. 83, a. 16, o.

Secondement, c'est la plus discrète de toutes les prières, car nous pouvons demander sans indiscrétion tout ce que Jésus-Christ nous apprend à demander. Troisièmement, l'ordre exige que nous préférions toujours dans nos désirs et dans notre prière les biens spirituels et éternels aux biens terrestres; c'est ce que Notre-Seigneur a fidèlement observé dans l'oraison dominicale. Quatrièmement, Jésus-Christ a voulu que cette oraison composée par lui fût courte, afin d'échapper par cette brièveté au danger le plus ordinaire des longues prières, qui est l'indévotion. L'oraison dominicale porte d'ailleurs avec elle la source d'où jaillit la dévotion, puisqu'elle nous inspire l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Nous y donnons à Dieu le nom de *Père*, pour témoigner l'amour que nous lui portons, et nous l'appelons *notre Père*, pour témoigner l'amour que nous portons aux autres. Cinquièmement, l'oraison dominicale ne s'écarte pas des règles de l'humilité; car elle demande à Dieu tout ce dont l'homme a besoin, parce que l'homme est impuissant par lui-même, ce qui est un fruit de la véritable humilité (1).

(1) D. Th. *Expos. orat. dominicæ*. Inter alias orationes oratio dominica principalior invenitur. Habet enim quinque excellentias, quæ in oratione requiruntur. Debet enim esse oratio secura, recta, ordinata, devota, et humilis. Secura ut cum fiducia adeamus ad thronum gratiæ ejus... Rationabiliter autem hæc oratio est securissima : est enim ab Advocato nostro formata, qui est sapientissimus petitor... Ulterius securior apparet ex hoc quod ipse qui orationem exaudit cum Patre, docuit nos orare... Debet etiam esse oratio nostra recta, ut petat orans a Deo quæ sibi conveniant... Ipse autem Christus doctor est... Ea ergo quæ ipse orare docuit rectissime postulantur... Debet etiam esse oratio ordinata sicut desiderium... Est autem hic debitus ordo, ut spiritualia carnalibus, cælestia terrenis desiderando et orando præferamus... Hoc Dominus in hac oratione servare docuit, in qua primo petuntur cælestia, et postmodum terrena. Debet etiam oratio esse devota, quia pinguedo devotionis facit sacrificium orationis esse Deo acceptum... Devotio autem plerumque propter prolixitatem orationis obtunditur : unde Dominus superfluam orationis prolixitatem docuit vitare... Consurgit autem devotio ex charitate, quæ est amor Dei et proximi, quorum utrumque in hac oratione ostenditur. Nam ad

116. D. Dans quel sens la prière doit-elle être continuelle ?

R. On peut considérer la prière de deux manières, en elle-même et dans son principe. — La prière, dans son principe, n'est pas autre chose que l'amour de Dieu manifesté par le désir ; cet amour doit toujours être en nous, actuellement ou virtuellement, car c'est en vertu de cet amour que nous agissons toutes les fois que nous faisons quelque chose de vraiment surnaturel. Or, d'après saint Paul (I, *Cor.* X), nous devons faire toutes choses pour la gloire de Dieu : en ce sens, la prière doit être continuelle. Ainsi, s'abstenir continuellement du mal, faire continuellement le bien, par un principe surnaturel, c'est une prière continuelle, car nous ne cessons pas de prier, si nous ne cessons pas de désirer Dieu et l'accomplissement de sa sainte volonté. — Mais la prière, prise en elle-même, ne peut être tout à fait continuelle, parce que nous avons d'autres devoirs à remplir ; néanmoins, en temps opportun, nous devons nous appliquer à la prière, même vocale, afin de nous exciter toujours de plus en plus à la ferveur de la charité et de nous rendre un compte plus exact de nos progrès dans la vertu. Chaque chose doit être proportionnée à sa fin : il est donc convenable que la prière dure autant qu'il est nécessaire pour exciter la ferveur de la piété (1).

insinuandum divinum amorem, vocamus eum Patrem : ad insinuandum autem amorem proximi, communiter pro omnibus oramus dicentes : Pater noster... Debet etiam oratio esse humilis... Humilitas in hac oratione servatur : nam vera humilitas est, quando aliquis vult, nihil ex suis viribus præsumit, sed totum ex divina virtute impetrandum expectat.

(1) D. Th. 2. 2. q. 83, a. 14, c. : Dicendum quod de oratione dupliciter loqui possumus ; uno modo secundum seipsam ; alio modo secundum causam suam. Causa autem orationis est desiderium charitatis ; ex quo procedere debet oratio ; quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu, vel virtute ; manet enim virtus hujus desiderii in omnibus quæ ex charitate facimus. Omnia autem debemus in gloriam Dei facere, ut dicitur I ad Cor. 10. Et secundum hoc oratio debet esse continua... Sed ipsa oratio secun-

Telles sont les deux manières de rendre notre prière continuelle: l'une et l'autre nous sont imposées dans le sens que nous venons d'expliquer, et ce serait une erreur de croire que la prière d'action suffit à elle seule, comme aussi d'exagérer la durée de la prière proprement dite. « Quelques auteurs, dit le vénérable Louis de Grenade, frappés de la difficulté qu'il y a à toujours prier, ont prétendu que les paroles de Jésus-Christ doivent s'entendre des bonnes œuvres, parce que, qui fait bien prie bien;... mais, à coup sûr, ils se trompent, puisque, d'après le contexte, Notre-Seigneur parle évidemment, non pas de l'obligation de faire des bonnes œuvres, mais de l'obligation de prier... Du reste, s'il en était autrement, il lui eût été facile de dire: Il faut toujours faire des bonnes œuvres, et non pas : « Il faut toujours » prier... » On ne nous ordonne pas une chose impossible, mais, au contraire, très possible, qui est de prier avec toute l'assiduité et toute la persévérance dont nous sommes capables... On dit communément que l'on fait toujours une chose quand on la fait souvent et chaque fois que l'occasion se présente. Par exemple, lorsque David dit que « le juste méditera jour et nuit la loi du » Seigneur (*Ps.* I, 2), » cela ne doit pas être pris à la lettre et dans un sens mathématique ; cela signifie uniquement que le juste méditera la loi de Dieu aussi souvent et aussi longuement qu'il le pourra ; beaucoup plus souvent et beaucoup plus longuement, néanmoins, que ne se l'imaginent les hommes charnels (1). »

dum se considerata non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari ; sed, sicut Aug. dicit... *Ideo per certa intervalla horarum et temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantumcumque in hoc desiderio profecerimus nobis ipsis innotescamus, et ad hoc augendum nos ipsos acrius existemus.* Uniuscujusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini... Unde et conveniens est ut oratio tantum duret, quantum est utile ad excitandum interius desiderii fervorem.

(1) *De l'oraison et de la considération.* P. 3, c. 1, a. 3, § 1.

117. D. L'attention est-elle nécessaire à la prière vocale?

R. Pour répondre à cette question, il faut savoir que la prière a trois sortes d'effets. — Le premier, c'est le *mérite :* cet effet, commun à tous les actes animés par la charité, n'exige pas nécessairement une attention *actuelle* continuée pendant toute la durée de la prière ; il suffit de l'attention *virtuelle*, c'est-à-dire d'une attention actuelle au commencement de la prière ; cette attention, moralement persévérante, parce qu'elle n'est pas révoquée, influe sur la prière tout entière et la rend méritoire. — Le second effet de la prière lui est propre, c'est l'impétration : la première attention, dont nous venons de parler, suffit encore, parce que c'est celle que Dieu regarde principalement ; mais si elle manque, la prière n'est pas méritoire et l'on n'obtiendra pas ce qu'on demande avec un esprit volontairement distrait. — Le troisième effet de la prière est actuel, c'est la nourriture de l'âme, et pour l'obtenir l'attention *actuelle* est nécessaire. — On doit cependant remarquer qu'il y a trois sortes d'attention actuelle dans la prière vocale. L'attention *matérielle* qui consiste à bien prononcer les paroles ; l'attention *littérale* qui s'applique au sens des paroles ; l'attention *spirituelle* qui s'attache à adorer Dieu, à l'aimer, et à lui demander des grâces. Cette troisième sorte d'attention est la meilleure, et les âmes les plus simples en sont capables ; elle est quelquefois si vive et si forte qu'elle fait oublier tout le reste (1).

(1) D. Th. 2. 2. q. 83, a. 13, c. : Est autem triplex effectus orationis : primus quidem communis omnibus actibus charitate informatis, quod est mereri ; et ad hunc effectum non ex necessitate requiritur quod attentio adsit orationi per totum, sed vis primæ intentionis, qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritoriis actibus accidit. Secundus autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare ; et ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio, quam Deus principaliter attendit. Si autem prima intentio desit, oratio nec merito-

118. D. Quels sont les avantages de la prière vocale?

R. Les prières vocales ne sont pas, il est vrai, d'une nécessité absolue, puisque l'essentiel de l'oraison consiste dans l'expression d'un désir, que Dieu voit dans le cœur; cependant il est très légitime et très utile, en plusieurs circonstances, d'exprimer ce désir extérieurement. Premièrement, par ce moyen nous nous excitons nous-mêmes à la dévotion intérieure; les choses sensibles font, en effet, naturellement impression sur notre esprit et sur notre cœur. Secondement, nous prions vocalement pour consacrer à Dieu notre corps aussi bien que notre âme. Troisièmement enfin, nous nous servons de la prière vocale parce qu'il est naturel à l'âme de se répandre à l'extérieur, quand elle éprouve de vifs sentiments d'amour de Dieu. Toutefois, il n'en est pas toujours ainsi, car l'âme peut être si recueillie et la volonté si enflammée et si captive, que l'oraison vocale devient comme impossible : alors elle n'a plus besoin de ce secours pour exciter sa dévotion (1).

ria est, nec impetrativa; illam enim orationem Deus non audit cui ille qui orat, non intendit, ut Greg. dicit (implic. lib. 22 Moral. c. 13, ante med.). Tertius autem effectus orationis est quem præsentialiter efficit, scilicet quædam spiritualis refectio mentis; et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio. — Sciendum tamen quod triplex est attentio, quæ orationi vocali potest adhiberi : una quidem, qua attenditur ad verba, ne aliquis in eis erret; secunda, qua attenditur ad sensum verborum ; tertia, qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum, et ad rem pro qua oratur ; quæ quidem est maxime necessaria ; et hanc etiam possunt habere idiotæ ; et quandoque in tantum abundat hæc intentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam aliorum omnium mens obliviscatur.

(1) D. Th. 2. 2. q. 83, a. 12, c. : Adjungitur... vox... orationi, triplici ratione ; primo quidem ad excitandam interiorem devotionem, qua mens orantis elevetur in Deum, quia per exteriora signa sive vocum, sive etiam aliquorum factorum movetur mens hominis secundum apprehensionem, et per consequens secundum affectionem... Tantum est vocibus et hujusmodi signis utendum, quantum proficit ad excitandum interius mentem. Si vero mens per hoc distrahatur, vel qualitercumque impediatur, est a talibus cessandum, quod præcipue contingit in his quorum mens sine hujus-

119. D. Que faut-il penser des oraisons jaculatoires ?

R. Les oraisons jaculatoires sont utiles en tout temps et en toute occasion, et même pendant l'exercice de l'oraison mentale, car loin d'interrompre la dévotion intérieure, ces élans de l'âme servent à la fortifier et à l'enflammer davantage (I, 306). Les solitaires d'Égypte, au témoignage de saint Augustin, usaient de ce moyen pour alimenter le feu de leurs saintes oraisons (1).

120. D. En quoi consiste l'oraison mentale, et qu'est-ce qui la distingue d'une simple étude de la vérité ?

R. L'oraison mentale est un acte de l'intelligence qui a son principe et son terme dans la volonté. Ce n'est point une étude proprement dite, car l'oraison mentale n'a pas seulement pour but une simple connaissance, ce qui pourrait être le résultat de l'étude, mais une connaissance et un amour surnaturels de la vérité. L'intelligence, éclairée par la lumière de la foi, n'est pas seule à l'action ; la volonté y prend aussi une large part, car, excitée par Dieu, elle aime l'objet connu et se délecte en lui. Ce serait donc une erreur et un défaut notable de transformer l'oraison en simple spéculation ou en étude proprement dite.

« Il y a des gens qui convertissent leur oraison en étude, dit Massoulié ; ils ne s'appliquent qu'à la seule

modi signis est sufficienter ad devotionem parata... Secundo adjungitur vocalis oratio, quasi ad redditionem debiti, ut scilicet homo Deo serviat secundum illud totum quod ex Deo habet... Tertio adjungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus, ex vehementi affectione.

(1) D. T. 2. 2. q. 83, a. 14, c. : Conveniens est ut oratio tantum duret, quantum est utile ad excitandum interioris desiderii fervorem... Unde Aug. dicit ad Probam, epist. 130, c. 10 : *Dicuntur fratres in Ægypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodammodo jaculatas ; ne illa, vigilanter erecta, quæ oranti plurimum necessaria est, per productiores moras evanescat, atque hebetetur intentio...*

spéculation, sans arrêter leurs pensées pour donner à la volonté le loisir de produire ses actes, et de tirer quelque fruit de la vérité qu'on a méditée. Une pareille méditation n'est qu'une spéculation de philosophe... Ces âmes spéculatives et simplement curieuses goûtent quelquefois, il est vrai, un plaisir qui surpasse tous les plaisirs des sens; mais ce plaisir ne vient souvent que de la seule connaissance. C'est la remarque de saint Thomas, fondée sur ce que la connaissance de la vérité est toujours aimable par elle-même. Dieu permet quelquefois, pour confondre la vanité de ces esprits, que par leur seule application à l'étude, ils découvrent de grandes vérités, qui sont du domaine de la raison. Cette connaissance, en augmentant leur plaisir, augmente leur orgueil, et ne sert qu'à les rendre plus amoureux d'eux-mêmes; de sorte que les lumières qu'ils croient venir immédiatement de Dieu, sont uniquement l'effet de leur étude... Disons donc avec saint Thomas que toute connaissance, et par conséquent la contemplation, peut être aimable de deux manières : « Premièrement, par elle-même, en » tant que c'est une connaissance noble et une action » élevée. Et parce que toutes les actions qui sont con- » formes à la nature de l'homme lui apportent du plai- » sir,... il faut reconnaître que l'action de contempler » (qui lui convient parfaitement) doit être aimable par » elle-même. En second lieu, elle est aimable par son » objet, quand on considère un objet que l'on aime déjà » beaucoup; car, dans la vue même corporelle, on » sent... que le plaisir augmente d'autant plus en nous, » que nous voyons une personne qui nous est chère. Or, » dans la contemplation, le plaisir ne doit pas venir seu- » lement de la connaissance, mais encore de l'objet, c'est- » à-dire de Dieu et de l'amour qu'on a pour Dieu (1)... »

(1) D. Th. 2. 2. q. 180, a. 7, c. : Contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Uno modo ratione ipsius operationis, quia uni-

« Bien que la vie contemplative, dit encore saint » Thomas, consiste dans l'entendement, elle a son prin- » cipe dans la volonté, en tant que la charité nous excite » à contempler Dieu. Et parce que la fin répond au » principe, il s'ensuit que la véritable contemplation a » son terme dans l'affection de la volonté, car la vue » de l'objet aimé cause du plaisir, et ce plaisir aug- » mente ensuite l'amour de cet objet... Et telle est la » dernière perfection de la vie contemplative, que non » seulement on voit les vérités divines, mais encore » qu'on les aime (1). »

« Il se fait ainsi dans la contemplation un heureux cercle de connaissance et d'amour, continue Massoulié; mais le point où commence et finit le cercle, c'est l'amour. En effet, une âme véritablement pénétrée de l'amour de Dieu, pourrait-elle éprouver un plus grand plaisir que de penser à ses infinies perfections; et serait-il possible que la vue de ces perfections adorables ne l'enflammât de son saint amour : c'est uniquement à l'amour qu'on doit attribuer tout ce qu'il y a de plaisir, de profit et de mérite dans la contemplation. La véritable contem-

cuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam... Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti, in quantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur : sicut etiam accidit in visione corporali, quæ delectabilis redditur, non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed etiam ex eo quod videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa præcipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet charitas,... inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris.

(1) D. Th. 2. 2. q. 180, a. 7, ad 1 : Dicendum quod vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis vitæ contemplativæ habet *esse* in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatæ delectatur, et ipsa delectatio rei visæ amplius excitat amorem... Et hæc est ultima perfectio contemplativæ vitæ, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur.

plation ne consiste donc pas uniquement dans la connaissance et dans l'étude des choses de Dieu ; il faut que la volonté y ait plus de part que l'esprit : l'amour doit commencer cet exercice, et non pas la curiosité. Et parce que la fin doit répondre au commencement, comme nous l'a dit le Docteur angélique, il faut commencer et finir la contemplation par l'amour (1). »

Saint François de Sales ne comprenait pas autrement la véritable oraison. « La contemplation, dit-il, coronne son pere, qui est l'amour, le perfectionne, et lui donne le comble d'excellence : car l'amour ayant excité en nous l'attention contemplative, cette attention fait naistre reciproquement un plus grand et fervent amour, lequel en fin est coronné de perfections lorsqu'il jouit de ce qu'il ayme (2). » L'oraison n'est donc point une simple spéculation, mais une connaissance amoureuse de la vérité.

121. D. L'oraison mentale est-elle nécessaire ?

R. Si par oraison mentale on entend une élévation de l'âme à Dieu, pour lui demander ce qui convient, cette oraison est absolument nécessaire, il ne faut pas en douter (I, 114) ; de plus, dans toute prière vocale, cette oraison mentale doit être au moins virtuelle (I, 116). Mais, si l'on veut parler de l'oraison mentale proprement dite, c'est-à-dire de l'acte de l'intelligence et de la volonté par lequel nous nous occupons devant Dieu à

(1) *Traité de la véritable oraison*. P. 1, c. 7. — Antonin Massoulié, né à Toulouse en 1632, entra dans l'ordre de saint Dominique en 1647. Il se rendit habile dans l'étude des langues grecque et hébraïque, des Livres saints, des Pères de l'Église et surtout de saint Thomas, dont il avait appris presque par cœur toute la Somme de théologie. Nous avons de lui plusieurs ouvrages : les *Méditations de saint Thomas*, travail imprimé à Toulouse, en 1678 ; un *Traité de la véritable oraison*, imprimé à Paris, en 1699 ; un *Traité de l'amour de Dieu*, 1705 ; un supplément à l'ouvrage du P. Contenson, *Theologia mentis et cordis* ; enfin *D. Thomas sui interpres*.

(2) *Traité de l'amour de Dieu*. L. 6. c. 3.

des considérations et à des affections, on doit reconnaître que ce pieux exercice est simplement très utile et plus ou moins indispensable selon le degré de perfection auquel on est appelé (1). Ceci doit s'entendre de l'oraison mentale ordinaire qui consiste à méditer sur les vérités de la foi. En ce qui concerne les degrés d'oraison plus élevés, ce sont des grâces infiniment précieuses, mais ce serait une erreur de croire qu'on ne peut pas se sauver sans elles (2).

« L'oraison mentale regarde les religieux et les prêtres en raison de leur état, dit le vénérable Louis de Grenade, mais il est vrai de dire aussi que les laïques, sans être tenus de s'élever à une oraison parfaite, ne peuvent se dispenser tout à fait de cet exercice, s'ils veulent vivre et se conserver dans la crainte de Dieu, sans commettre de péché mortel. Les laïques ont besoin de s'affermir dans la foi, l'espérance, la charité, l'humilité, la crainte de Dieu, la contrition, la dévotion, la haine du péché; or, comme ce sont là, en général, des vertus affectives qui naissent toujours de quelque opération de l'intelligence, comment les conserveront-ils sans l'oraison mentale? Comment un chrétien fera-t-il des progrès dans la foi, s'il ne se met jamais à réfléchir sur ce que lui enseigne la foi? Comment pourra-t-il allumer dans son cœur la flamme de la charité, fortifier son

(1) Laurentius Brancatus. Opusc. 2. *de oratione*, c. 3. Dico 1. Oratio mentalis sumpta pro meditatione et contemplatione non est simpliciter et absolute necessaria ad salutem consequendam... Dico 2. Oratio mentalis sub consilio tantum dici potest necessaria, si non explicite, saltem implicite, ut ad perfectionem ordinata.

(2) Les faux mystiques ont toujours été hostiles aux voies ordinaires de la vie intérieure. Qu'il nous suffise de citer quelques propositions condamnées de Michel Molinos. — XVIII. Qui in oratione utitur imaginibus, figuris, speciebus, et propriis conceptibus, non adorat Deum in spiritu et veritate. — XIX. Qui amat Deum eo modo quo ratio argumentatur aut intellectus comprehendit, non amat verum Deum. — XX. Asserere quod in oratione opus est sibi per discursum auxilium ferre et per cogitationes, quando Deus animam non alloquitur, ignorantia est...

espérance, opposer la crainte de Dieu à ses mauvais penchants, et s'exciter à la dévotion, à la douleur de ses péchés, au mépris de soi-même (qui n'est autre chose que l'humilité, vertu indispensable), s'il ne s'habitue point à repasser dans son esprit les raisons et les motifs qui portent la volonté à produire ces diverses affections?... Maintenant, si vous joignez à cela les dangers du monde, l'extrême difficulté qu'il y a de s'y conserver pur,... vous comprendrez que si votre état ne vous oblige pas à une si grande perfection que celui des religieux, la grandeur du péril ne laisse pas néanmoins de vous obliger à quelque chose (1). »

122. D. Quels sont les principaux avantages de l'oraison mentale?

R. « Comme l'oraison mentale ou considération, dit le vénérable Louis de Grenade, est un exercice vraiment laborieux et pénible, tant à cause du temps qu'elle exige, que du recueillement et de la tranquillité d'esprit qu'elle demande, il ne sera pas inutile d'en montrer les précieux avantages... Le plus grand éloge qu'on puisse faire de la considération est de dire qu'elle prête son concours et son appui à toutes les vertus ; elle ne les remplace pas, mais elle en facilite l'exercice...

» Commençons par la foi qui est le principe et le fondement de la vie chrétienne... Rien n'est plus propre

(1) *De l'oraison et de la considération*. P. I. C. 1. § 8. — Nous pouvons ajouter à l'appui du raisonnement du vénérable Louis de Grenade que les dons du Saint-Esprit sont nécessaires au salut (I, 248). Or, le don de sagesse, à son premier degré, n'est pas autre chose, d'après Denys-le-Chartreux, que le premier degré de la contemplation : cet acte du don de sagesse, qui est en même temps un acte d'oraison mentale, oblige donc quelquefois : Primus sapientiæ gradus est de Deo agnoscere et sentire seu affectualiter judicare quod ipse sit summum bonum et primum ens, cui soli principaliter atque finaliter adhærere oportet. cunctaque alia ordinare in ipsum... Et gradus hic contemplationis necessarius est ad salutem, quamvis non ad semper, et incipientibus competit (Dion. cart. *De contempl.* L. 1, a. 44).

à réprimer nos mauvaises passions, à nous retenir dans le devoir,... et à nous faire éviter le mal et pratiquer le bien, que le souvenir des vérités de la foi. Mais pour que la foi produise en nous ce résultat, il faut que nous nous appliquions quelquefois à méditer et à ruminer avec attention et dévotion ce qu'elle nous enseigne. Sans cela, la foi serait exactement comme une lettre fermée et scellée qui renfermerait à la vérité des nouvelles tristes ou agréables, mais qui ne causerait pas plus de tristesse ou de joie à celui qui ne l'ouvrirait pas que s'il ne l'avait jamais reçue... En effet, quelle impression les choses de la foi sont-elles capables de produire sur ceux qui n'y pensent jamais, ou qui ne s'en occupent que superficiellement? Il faut donc ouvrir quelquefois cette lettre admirable, la lire lentement et posément, et méditer les vérités qu'elle contient. C'est ce que fait la considération : elle ouvre ce qui est fermé, déplie ce qui est enveloppé, éclaircit ce qui est obscur; et après avoir découvert à l'intelligence la grandeur des mystères de la foi, elle incline, autant qu'elle peut, la volonté à y conformer sa conduite...

» La considération est aussi très utile pour affermir notre espérance. L'espérance est une affection de la volonté, dont l'entendement renferme, pour ainsi dire, la raison et la racine (D. Th. 2. 2. q. 18, a. 1), selon cette parole de l'Apôtre : « Tout ce qui est écrit, a été » écrit pour notre instruction, afin que consolés et » encouragés par l'Écriture, nous espérions toujours en » Dieu (*Rom.* XV, 4). » L'Écriture, en effet, est la source où le juste va puiser l'eau rafraîchissante qui soutient son espérance. Il y apprend à connaître les bienfaits et les mérites infinis de Jésus-Christ... Il y voit à découvert... les bienfaits et les faveurs sans nombre dont Dieu a comblé ses serviteurs... Ce sont là des sujets bien capables de remplir son cœur de courage et de confiance. Que fait ici la considération? Elle se sert de ces

vérités comme d'un baume salutaire qu'elle applique aux parties souffrantes de l'âme ; elle rappelle toutes ces choses à la mémoire, elles les présente au cœur, afin que le souvenir des promesses et des miséricordes divines nous empêche de défaillir et nous fasse placer toute notre confiance en Celui qui ne trompe jamais...

» Après l'espérance vient la charité, la plus excellente de toutes les vertus, car elle est en quelque sorte leur vie et leur âme... Quoique toutes les vertus et toutes les bonnes œuvres conduisent à la charité, aucune cependant n'y mène plus sûrement et plus efficacement que la considération. Il est certain, en effet, que la volonté, qui est une puissance aveugle, ne peut se mettre en mouvement, si l'intelligence ne la précède pour l'éclairer, et pour lui montrer ce qu'elle doit vouloir et jusqu'à quel point elle doit le vouloir. Comme le dit Aristote, le bien est, à la vérité, aimable en soi, cependant chacun aime son bien particulier (Ethic. VIII, 2). Pour que la volonté se porte à aimer Dieu, il faut que l'intelligence la précède et qu'elle lui montre combien Dieu est aimable en lui-même et par rapport à nous... Comment la volonté aimera-t-elle Dieu, si l'intelligence ne lui expose pas les motifs qu'elle a de l'aimer? Ces deux facultés sont comme deux coursiers attelés au même char; elles ne peuvent faire un pas l'une sans l'autre; la volonté, du moins, ne peut agir sans l'intelligence. On voit maintenant quels rapports étroits existent entre la considération et la charité, puisque nous ne pouvons pas aimer Dieu, sans considérer les choses qui de leur nature nous portent à l'aimer...

» La considération n'est pas moins utile aux autres vertus affectives, parmi lesquelles la dévotion occupe le premier rang... L'expérience, en effet, nous apprend que nous péchons, moins faute d'intelligence que faute de volonté, moins par l'ignorance du bien, que par le dégoût qui nous en éloigne... Puisque ce dégoût est le principal

obstacle que nous rencontrons dans la pratique du bien, nous devons d'abord chercher à l'écarter; c'est à quoi sert merveilleusement la dévotion fruit de la considération... La considération nous aide encore à acquérir d'autres vertus, telles que la crainte de Dieu, la douleur de nos péchés, le mépris de nous-mêmes qui constitue la vraie humilité, et la reconnaissance envers un Dieu qui nous comble de bienfaits... Ce secours n'est pas moins efficace pour acquérir les vertus cardinales, la prudence, la justice, la force, et la tempérance (I, 103, texte de saint Bernard)...

» Mais la considération ne nous est pas seulement très utile pour acquérir toutes les vertus, elle nous sert aussi à combattre tous les vices. Aucune tentation ne peut assaillir l'homme qui ne soit aisément repoussée avec le secours de la considération et de la prière... Il n'y a point, du reste, d'œuvres si difficiles que la considération ne facilite... Mais en voilà assez pour nous faire comprendre les immenses avantages de la considération (1). »

123. D. La connaissance des mystères de la foi suffit-elle pour faire une bonne oraison ?

R. « Quand l'oraison, dit Massoulié, se passerait tout entière dans l'exercice d'une seule vertu, par exemple, du divin amour à la vue d'un crucifix, elle serait très parfaite : l'âme posséderait ce qui est la fin de toutes les oraisons, à savoir, l'union avec Dieu, qui se fait par l'amour, Mais s'il est nécessaire de méditer, les mystères de la foi sont un fonds inépuisable de grands et sublimes raisonnements très faciles, dont les personnes les plus simples peuvent être capables. En effet, quelle plus grande sagesse peut-on acquérir que celle qui s'obtient

(1) *De l'oraison et de la considération*. P. 1, c. 1. Voir l'opinion de sainte Thérèse sur ce traité et les autres ouvrages du vénérable Louis de Grenade (I, 149).

par la foi? Par la foi, dit saint Thomas, après la venue de Jésus-Christ, un pauvre villageois et une simple femme auront une science plus parfaite de Dieu, que tous les philosophes du monde avec toute leur étude n'en pouvaient avoir avant la publication de l'Évangile (1)... Ces philosophes n'ont jamais connu que bien peu de choses de Dieu et de ses perfections, et encore ils ne l'ont appris qu'après un grand et long travail; et ce qui est plus déplorable encore, ils ont mêlé dans ces connaissances imparfaites un nombre infini d'erreurs. Aujourd'hui la foi nous apprend de grands mystères, fort élevés au-dessus de la raison, sans peine, sans étude, et sans erreur (2)... La foi peut donc nous fournir d'excellents sujets de méditation.

» Mais de plus, ce qui fait la béatitude des Saints dans le ciel, doit suffire pour nous entretenir, pour nous élever, et pour nous enflammer dans l'oraison. « La foi » est la substance des choses que nous espérons ; » comme les principes d'une science en sont toute la substance, et qu'ils en renferment le commencement et toute la perfection, de même la foi est une ébauche des choses que nous espérons; elle les renferme et les contient toutes, puisque la foi mérite que nous contemplions un jour à découvert dans le ciel, ce qu'elle nous représente ici sous un voile et en énigme (3)... C'est un des plus grands sujets de consolation que puissent recevoir les personnes à qui leur sexe ou leur condition n'ont pas

(1) D. Th. in Opusc. 6. *in Symb.* c. 1 : Nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu, tantum scire de Deo potuit, quantum post adventum Christi scit vetula per fidem.

(2) D. Th. I. *Contra Gent.* c. 4 : Multa sine labore, sine errore.

(3) D. Th. 2. 2. q. 4, a. 1, c. : *Fides est substantia rerum sperandarum...* Prima principia indemonstrabilia sunt *substantia scientiæ,* quia scilicet primum quod in nobis est de scientia, sunt hujusmodi principia, et in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse *substantia rerum sperandarum,* quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quæ virtute continet omnes res sperandas.

permis d'apprendre les sciences. La foi leur suffit pour faire une excellente oraison : il ne leur manque plus que de s'enflammer d'un grand amour à la vue de ces saints mystères (1). »

124. D. Quel est l'objet principal de l'oraison mentale ?

R. L'objet principal de l'oraison mentale, c'est Dieu dans son unité d'essence et sa Trinité de personnes, dans ses attributs et ses perfections. En effet, la contemplation de la Vérité divine est la fin de toutes nos actions et la consommation de toute la vie humaine : elle ne sera parfaite que dans l'autre vie, lorsque nous verrons Dieu face à face, ce qui nous rendra complètement heureux. — Mais parce qu'on trouve un vestige de Dieu dans ses œuvres, comme le dit saint Paul (*Rom.* I, 20) : « Les » choses invisibles de Dieu nous sont manifestées par » les œuvres qu'il a faites, » la contemplation des œuvres divines devient l'objet secondaire de l'oraison mentale, en ce sens que nous arrivons par ce moyen à la connaissance de Dieu (2).

On peut donc suivre dans l'oraison mentale une marche ascensionnelle vers Dieu au moyen des créatures *(contemplatio per ascensum)*; on peut aussi être conduit par une voie différente, contempler de prime abord la vérité divine, et arriver ensuite, par un regard plus pro-

(1) *Traité de la véritable oraison.* P. 3, c. 3.

(2) D. Th. 2. 2. q. 180, a. 4, c. : Dicendum quod... ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter: uno modo principaliter; alio modo secundario et dispositive. Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinæ veritatis, quia hujusmodi contemplatio est finis totius humanæ vitæ... quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus Deum facie ad faciem; unde et perfecte beatos faciet... Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundum illud ad Rom. I. 20 : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, inde est quod etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet manuducitur homo in Dei cognitionem.

fond *(contemplatio per descensum)*, à l'intelligence et à la parfaite connaissance des œuvres de Dieu (1). Ordinairement Dieu nous fait arriver par des degrés ascensionnels à la contemplation de sa divine essence. Richard de Saint-Victor (*De cont.* L. 1. C. 6) distingue six espèces de contemplation : La première, des choses corporelles, par l'imagination. La seconde, dans l'imagination, par la raison, quand nous considérons l'ordre et l'harmonie des choses sensibles : c'est le mouvement qui va des choses sensibles aux choses intelligibles. La troisième, dans la raison, par l'imagination, quand, à la vue des choses visibles, nous nous élevons aux choses invisibles : c'est le jugement des choses sensibles d'après les invisibles. La quatrième, dans la raison, par la raison, quand l'esprit s'applique aux choses invisibles que l'imagination ne connaît pas, mais auxquelles on est parvenu au moyen des choses sensibles. La cinquième, des choses intelligibles que l'on ne peut découvrir par les sens et qu'on ne peut saisir que par la raison. La sixième, des choses intelligibles, que la raison ne peut ni découvrir ni saisir, et qui appartiennent à la contemplation sublime de la Vérité divine, comme le mystère de la sainte Trinité (2). Cette marche ascensionnelle,

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 1, a. 7, n° 1 : Contemplatio per ascensum fit quando quibusdam quasi gradibus a cognitione creaturarum ad Creatoris cognitionem ascendimus. Contemplatio per descensum ex Creatoris Dei contemplatione per quamdam redundantiam ad contemplandas creaturas, tanquam ad objectum secundarium contemplationis descendimus.

(2) D. Th. 2. 2. q. 180, a. 4, ad 3 : Dicendum quod per illa sex (species contempl. Richardi de S. Vict.) designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium ; in secundo vero gradu ponitur progressus a sensibilibus ad intelligibilia ; in tertio vero gradu ponitur dijudicatio sensibilium secundum intelligibilia ; in quarto vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium, in quæ per sensibilia pervenitur ; in quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium, quæ per sensibilia inveniri non

telle qu'on vient de l'expliquer, n'est pas rigoureuse, on le conçoit facilement; une seule chose est certaine, c'est que d'ordinaire on arrive par degrés à l'objet principal de la contemplation.

125. D. La sainte humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ est-elle un obstacle à la perfection de l'oraison mentale?

R. La sainte humanité de Notre-Seigneur peut être représentée dans l'oraison d'une manière imaginaire ou d'une manière intellectuelle. La représentation purement imaginaire des circonstances de la vie et de la passion de Jésus-Christ devient quelquefois tellement vive qu'elle ralentit l'opération de la partie supérieure de l'âme, ce qui, en certains cas, est contraire à la parfaite contemplation. Mais, si l'âme dégage ces pieux mystères de leurs conditions matérielles et les considère par une simple vue de l'esprit, c'est une très parfaite et très utile contemplation (I, 133). Sainte Thérèse reconnaît que pour certaines âmes déjà avancées dans l'oraison la représentation intellectuelle des mystères de Notre-Seigneur est la seule possible. « Ce n'est pas sans fondement, je l'avoue, dit-elle, que les âmes à qui Dieu a fait des faveurs surnaturelles et qu'il a élevées à la contemplation parfaite, disent qu'elles ne peuvent s'exercer dans une semblable oraison (représentation imaginaire). Quelle est la cause de cette impuissance? Je déclare que je l'ignore; le fait est que d'ordinaire ces âmes ne peuvent méditer en discourant de la sorte. Ce en quoi ces âmes n'auraient point raison, ce serait de dire qu'elles ne peuvent s'arrêter aux mystères de la vie et de la passion de Notre-Seigneur, ni en occuper souvent leur

possunt, sed per rationem capi possunt; in sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium, quæ ratio nec invenire, nec capere potest; quæ scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinæ veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

pensée, surtout aux époques où l'Église catholique les célèbre; car il n'est pas possible qu'elles perdent alors le souvenir de ces gages si précieux d'amour que Jésus-Christ leur a donnés dans ces mystères, gages qui, comme autant de vives étincelles, augmentent encore le feu de l'amour dont elles brûlent pour lui. A la vérité, elles entendent ces mystères d'une manière plus parfaite; ils sont tellement gravés dans la mémoire et présents à leur esprit, qu'une simple vue de cette épouvantable sueur de sang de Notre-Seigneur suffit pour les occuper non seulement durant une heure, mais durant plusieurs jours (1). »

Même dans une oraison très parfaite, il peut donc se rencontrer des circonstances où la pensée de la sainte humanité de Jésus-Christ est d'un puissant secours. Le vénérable Barthélemy des Martyrs explique admirablement cette question : « Plusieurs ont cru, dit-il, que l'union divine, dans la contemplation, pouvait être troublée par toutes sortes d'images, même par celles qui produisent en nous les plus excellentes dispositions, comme la pensée des mystères de l'humanité de Jésus-Christ et des attributs de Dieu : il faut entendre cela avec modération et discrétion, de peur qu'il ne s'y glisse quelque erreur. Si nous voulons dire que l'âme, lorsque Dieu agit immédiatement en elle, et qu'elle jouit de la pure union divine, ne doit pas s'attacher beaucoup à ces idées, ni à ce qu'elles représentent, et qu'il faut en général et le plus ordinairement fermer les yeux de l'esprit à de tels objets, nous sommes dans la vérité ; car alors s'occuper de ces pensées et s'y arrêter empêcherait le progrès de l'union immédiate avec Dieu. Mais, si nous croyons que ces objets et ces images ne peuvent se présenter à l'âme plongée dans la pure contemplation et embrasée d'amour de Dieu, sans lui enlever la force et

(1) *Le Château intérieur*. Sixième demeure. C. 7.

la perfection de l'union divine, cela est faux. L'expérience le prouve. En effet, il arrive souvent qu'au moment où l'âme s'élance avec le plus de ferveur vers Dieu, cette pensée se présente soudain à son entendement : Dieu s'est fait homme et il a été crucifié pour moi. Ce souvenir, bien loin d'être un obstacle, contribue beaucoup à fortifier et à augmenter l'union d'amour et d'admiration suspensive qui nous attire vers Dieu (1). »

Ajoutons, pour compléter notre réponse, un passage très substantiel et très pratique de Massoulié.

« Quel est, dit-il, le but de la méditation et de la contemplation ? C'est de connaître les perfections de Dieu, de s'exciter davantage à son amour et de prendre des résolutions toujours plus fermes de persévérer dans son service ; car toute la perfection du Chrétien consiste dans ces trois choses : la connaissance, l'amour et l'action ; une connaissance de Dieu très parfaite, un amour très ardent, des actes de vertu très excellents. Mais où peut-on trouver une source plus abondante de lumière, une fournaise plus ardente d'amour, un modèle plus accom-

(1) *Compendium mysticæ doctrinæ*. C. 11. § 2 : Multorum sententia fuit, hanc unionem, quamvis pura esset, a quibuscumque imaginibus posse impediri, licet essent imagines ipsæ utiles, quæ animam ipsam disposuerant, ut imagines mysteriorum humanitatis Christi et etiam divinorum attributorum : hoc tamen caute intelligendum est, ne erroris existat occasio. Si enim intelligamus has imagines, dum se offerunt intellectui animæ immediate quiescentis, ac fruentis unione divina pura, non esse tenaciter recipiendas, nec morose eo temporis articulo illis vacandum, aut rebus quas illæ repræsentant, sed revera claudendos esse ad eas mentis oculos, regulariter loquendo, verum hoc fateamur, necesse est ; divertere enim ad eas morose impedit progressum immediatæ unionis cum Deo. Si autem intelligamus has imagines, quotiescumque occurrunt pure contemplanti atque amanti Deum, impedire hebetareque vigorem ac perfectionem unionis, credo falsum esse : experientia enim constat hoc sæpe evenire, dum homo in solum Deum toto mentis actu fertur. Fit enim, ut eo tempore raptim occurrat intellectui hæc imago, videlicet : Hic Deus pro me homo factus est, aut crucifixus. Hæ namque imagines, non solum non impediunt, verum etiam promovere et augere solent unionem amoris atque admirationis suspensivæ.

pli de toutes les vertus qu'en Jésus-Christ?... Jésus-Christ est une source de lumière, d'amour et de sainteté, qu'on ne saurait trop méditer. Saint Paul a été un vase d'élection, et le plus grand contemplatif de l'Église ; cependant il ne veut savoir que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié (I. *Cor.* 2); parce que le Sauveur est la voie par laquelle l'on entre et l'on pénètre jusqu'au sein de la divinité. Jésus-Christ suffit pour tous : « Je suis » la porte, dit-il, si quelqu'un entre par moi, il sera » sauvé; il entrera, il sortira, et il trouvera des pâtu- » rages (*Joan.* X, 9)... » D'après saint Augustin (lib. *de spir. et ani.* c. 9),... la partie supérieure de l'âme se répare et se perfectionne par la contemplation de la divinité, et la partie inférieure par la contemplation de l'humanité. Car Dieu s'est fait homme pour rendre l'homme totalement heureux, le gagner entièrement et captiver son amour... Les âmes les plus imparfaites, il est vrai, trouvent en Jésus-Christ et dans tous les mystères de sa vie et de sa mort de quoi s'occuper saintement ; mais les plus saintes y trouvent encore mieux tout ce qui est nécessaire pour parvenir à une très haute sainteté... Pour comprendre tous les exercices de la sainteté, il faut continuellement entrer et sortir pour contempler la divinité et l'humanité en Jésus-Christ et par Jésus-Christ ; il faut s'élever de l'homme à Dieu, et descendre de Dieu à l'homme, pour remonter à Dieu. Nous ne sommes pas des Anges ; et quand nous aurions été élevés à un très haut degré de contemplation, il n'est pas possible que cet état dure longtemps... Nous nous trouvons quelquefois dans les dispositions des imparfaits, et nous devons reprendre alors leurs exercices, dont le principal est la méditation des mystères de notre Rédemption... D'où vient que nous languissons si souvent dans notre tiédeur, et que nous sentons le poids de nos infirmités sans trouver de remède? D'où vient que nous tombons si fréquemment dans les mêmes imperfec-

tions, sans pouvoir nous en relever? C'est que nous ne voulons pas nous servir de ce remède salutaire et universel, que l'Église, l'Écriture, les Pères, les exemples des Saints et la raison même nous mettent devant les yeux : Jésus-Christ (1). »

Nous ferons cependant ici une remarque très utile. Si ces représentations de Notre-Seigneur dans la contemplation n'étaient pas accompagnées d'une grande paix intérieure et ne portaient pas l'âme de plus en plus à l'union divine, mais qu'au contraire, elles fussent toutes matérielles, suivies d'inquiétude, n'excitant pas au recueillement ni à l'union à Dieu, on devrait y voir un pur amusement d'esprit ou une illusion du démon, et par conséquent, il faudrait les éloigner (2).

126. D. Comment divise-t-on l'oraison mentale ?

R. On peut diviser l'oraison mentale de différentes manières. Nous la diviserons en cinq degrés principaux : la méditation (I, 146-167), l'oraison affective (I, 168-186), l'oraison de recueillement (I, 187-199. II. 192-195), l'oraison de quiétude (I, 200,201. II, 196-216), et l'oraison d'union (I, 202-205. II, 217-271). Nous parlerons séparément de ces différents degrés d'oraison (3). — Dans notre seconde partie nous nous laisse-

(1) *Traité de la véritable oraison.* P. 1, c. 13.

(2) Lopez Ezquerra *Lucerna mystica.* Man. n° 71 : Notandum est, quod cum istæ memoriæ (SS. Humanitatis) a bono spiritu procedunt, sunt pacificæ, efficaces, simplices, suaves, et mirum in modum spiritum elevant, et conflagrant, et tunc anima in eis passive se habet. Si vero sint nimis materiales, inquietæ, inefficaces, ponderosæ, vel insuaves, et spiritum foras extrahant; tunc procedunt a malo spiritu, qui tentat animam per hujusmodi devotas memorias ab exercitio contemplationis revocare, quamobrem omnino rejiciendæ sunt, et puro suæ contemplationis exercitio insistere.

(3) Cette division nous permet d'établir une sorte de parallélisme dans les trois degrés supérieurs, entre la contemplation ordinaire et la contemplation extraordinaire. Les auteurs, du reste, tout en signalant les mêmes actes et les mêmes phénomènes ne sont

rons guider par les enseignements et l'expérience de sainte Thérèse. Les oraisons passives de recueillement et de quiétude formeront la *quatrième demeure* du *Château de l'âme*, l'oraison d'union simple la *cinquième*, l'union extatique la *sixième*, l'union parfaite et consommée la *septième* : on peut grouper dans ces quatre dernières demeures tout ce que les auteurs mystiques ont dit de la contemplation extraordinaire.

L'oraison mentale a surtout deux grandes divisions : la méditation et la contemplation. La première est raisonnée, la seconde ne l'est pas ; la première scrute et recherche, la seconde admire par un simple regard ; la première suppose le travail et n'est pas sans récompense, la seconde est exempte de peine et produit de grands fruits.

Avec saint Thomas, on peut définir la contemplation :

point d'accord sur cette division. Les uns ont établi les degrés de l'oraison par rapport à son objet ; les autres d'après les facultés de l'âme ; un certain nombre se sont rattachés au principe formel, immédiat et prochain, c'est-à-dire aux dons du Saint-Esprit ; plusieurs ont cru qu'il fallait considérer tout à la fois l'objet, les facultés et le principe ; enfin, les plus pratiques ont seulement expliqué les phénomènes notables qui s'y rencontrent, au fur et à mesure qu'ils se présentent ordinairement. C'est la méthode qu'a suivie sainte Thérèse, en se servant de deux comparaisons : dans la première, c'est un jardin arrosé de quatre manières différentes ; dans la seconde, c'est un château composé de sept demeures. La séraphique réformatrice du Carmel n'a rien oublié.

Voici comment le cardinal Bona résume la question qui nous occupe en ce moment. *Via compendii ad Deum*. C. 10, n° 4. Quæ vero ex præfatis divisionibus (contemplationis) præferri debeat, non est meum diffinire. Hoc solum admoneo, quod Richardus gradus distinxit in ordine ad potentias, quarum ministerio anima contemplatur. Angelicus Doctor modum respexit operandi. Jacobus Alvarez non tam gradus recenset, quam effectus et proprietas contemplationis. Thomas a Jesu in prima et media Hierarchia omnia objecta complectitur, circa quæ versatur contemplatio : in tertia modum tradit, quo anima suum primarium objectum perfectius contemplando attingere potest. Tandem Victor Gelenius (Trevirensis, Cf. *Index biog.* Ferraris), non gradus contemplationis, sed vitæ mysticæ et contemplativæ varios status sibi invicem succedentes describit, methodum servans et ordinem, quo solet anima ab infimis ad suprema per media progredi.

une simple vue de la vérité, se terminant à l'amour (1). La contemplation est ordinaire ou extraordinaire. La contemplation ordinaire est une des parties importantes de l'oraison mentale méditative. La contemplation extraordinaire, qu'on appelle aussi infuse, passive, surnaturelle, est expliquée dans la seconde partie de cet ouvrage, c'est un don purement gratuit de Dieu, par lequel l'âme juste et purifiée s'élève, plus passivement qu'activement, au-dessus de la manière ordinaire de connaître et reçoit des lumières si abondantes, si pures et si vives, qu'elle est comme introduite dans une région spirituelle supérieure, où elle contemple par un regard excessivement simple et ardemment affectueux les choses divines et célestes. Chaque terme de cette définition a besoin d'être expliqué : nous renvoyons ce travail à la place que lui assigne l'ordre de nos matières (II, 1-9). Nous ferons seulement remarquer ici en passant que la contemplation extraordinaire et la contemplation ordinaire se ressemblent sous plusieurs rapports (II, 10).

Quelques-unes des explications que nous croyons plus utiles de renvoyer à la contemplation extraordinaire dans notre seconde partie, s'appliquent donc jusqu'à un certain point à la contemplation ordinaire. C'est pourquoi nous ne donnerons ici qu'un court résumé de la contemplation ordinaire et extraordinaire d'après Jean de saint Thomas, célèbre théologien de l'ordre de Saint-Dominique. Nous laisserons au traducteur le charme de son style du dix-septième siècle. « Cet acte de la contemplation, dit-il, est le plus vif et le plus spirituel avec lequel nous nous unissons à Dieu; et ainsi c'est le propre du don de la Sapience, laquelle connoit et contemple

(1) D. Th. 2. 2. 180, a. 3, ad 1 : Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. — Ibid. ad 3 : in affectum terminatur.

Dieu pour la delectation sensible qu'elle trouve et qu'elle goûte ez choses divines. Cela arrive donc en deux manieres; ou par infusion divine, ou par nos efforts et nôtre travail. Il arrive par infusion divine, quand par une maniere suppléante et independante de nous, l'entendement sent en soy qu'il se decouvre à luy-même une clarté dont il n'eût jamais l'experience; et la volonté pareillement sent dilater en soy-même une affection dont elle ne peut expliquer le sentiment. Cecy arrive et se fait sans aucune œuvre ou travail de notre part, et c'est une infusion de l'état de Dieu, de laquelle a dit saint Jean que l'infusion ou l'onction nous enseigne toutes choses... Pour la contemplation qui nous arrive par nôtre industrie et nôtre travail, elle se fait en se rehaussant et s'élevant devers la grandeur de Dieu, ou par le moyen des œuvres et des effets de sa toute-puissante creation, qui sont generalement toutes les choses de l'univers; ou par les mysteres de nôtre miraculeuse Redemption, ou par l'adorable Humanité de nôtre Seigneur Jesus-Christ, qui est la porte par laquelle on entre à Dieu (1). »

127. D. La contemplation extraordinaire n'est-elle accordée qu'à ceux qui se sont appliqués longtemps à l'exercice de la méditation et à la pratique des vertus?

R. En général, le don de la contemplation extraordi-

(1) *Catéchisme* de Jean de S. Thomas, de l'ordre de S. Dominique, traduit en français par le P. Antoine Du Prat Chassagny, docteur en théologie, religieux du couvent des Frères-Prêcheurs de Notre-Dame de Confort, à Lyon. P. 2, c. 18, Lyon, 1675. Ce catéchisme, comme on peut le voir dans le titre, a été aussi traduit de l'espagnol en irlandais, par le P. du Rosaire, archevêque de Goa, religieux du même ordre; en polonais, par le P. J.-B. Gabrieski, docteur en théologie du même ordre, confesseur de la reine de Pologne, épouse du roi Casimir; en latin, par le P. Henry Hecterman, docteur en théologie du même ordre; en italien, par le P. Bonfilio, très pieux religieux du couvent de la Minerve, à Rome.

naire n'est accordé qu'aux âmes parfaites, appliquées depuis longtemps à l'exercice de la méditation et à la pratique des vertus, et qui ont passé par les épreuves passives (II, 84). Cependant, Dieu reste toujours le maître de distribuer ses grâces à qui il veut et quand il veut : il appelle donc quelquefois exceptionnellement à la contemplation extraordinaire des âmes moins préparées et moins avancées dans la vertu. Telle est la doctrine des saints Pères et des Docteurs mystiques, et en particulier de saint Jean de la Croix (1).

« Le plus souvent et suivant l'ordre habituel de la Providence divine, dit le Père Nicolas de Jésus-Marie, la grâce de la contemplation n'est accordée qu'à ceux qui se sont appliqués longtemps aux exercices de la méditation et à la pratique des vertus, et non à ceux qui s'en occupent ordinairement avec lâcheté et tiédeur, et ne tendent pas à la perfection avec courage et générosité. Quand les âmes adonnées à l'oraison s'appliquent en même temps avec zèle et avec soin à l'abnégation et au dépouillement des choses terrestres, à l'exercice des vertus, et à la mortification des passions, ce qui arrive assez souvent chez ceux qui font profession de l'état religieux, régulièrement parlant, Dieu ne tarde pas à leur donner la grâce de la contemplation extraordinaire. Néanmoins, quelquefois, soit par une miséricorde spéciale de Dieu, soit à cause des dispositions ou des ministères des personnes, soit pour d'autres raisons particulières, cette grâce est accordée aux négligents et aux imparfaits, tandis qu'elle est refusée à des âmes plus avancées et plus ferventes (2). »

128. D. Qu'est-ce que la contemplation ordinaire ?

R. Toute contemplation consiste, à proprement par-

(1) *La vive flamme d'amour*. Strophe. 3, § 5.

(2) *Elucidatio phrasium myst. operum Joannis a Cruce*. C. 21, § 1.

ler, dans un regard simple, doux et tranquille de la vérité : la charité en est le principe et la fin. Dans la contemplation ordinaire ou acquise, on arrive à ce résultat d'une manière proportionnée à la portée de l'esprit humain, c'est-à-dire par plusieurs actes préliminaires.

« Il y a, dit saint Thomas, cette différence entre l'homme et l'ange, comme le remarque saint Denys (*De div. nom.* C. 7), que l'ange connaît les objets, et qu'il en découvre les vérités par un simple regard, tandis que l'homme n'arrive à cette connaissance et à cette simple vue de la vérité, que par plusieurs actes différents. De manière que si l'on considère la perfection de la vie contemplative, elle ne consiste que dans un seul acte, qui est le simple regard ou la contemplation de la vérité; mais si l'on considère les actes qui précèdent ce simple regard, et qui y conduisent, il y en a plusieurs, dont les uns établissent les principes sur lesquels on fonde la contemplation de la vérité, les autres forment plusieurs raisonnements sur ces principes pour découvrir la vérité, enfin le dernier acte, qui est le complément de tout ce qui précède, est la contemplation même de la vérité(1). »

La contemplation ordinaire, loin d'exclure les différents actes qui viennent d'être indiqués, comme l'instruction, la lecture, la méditation, suppose donc ce travail préalable, conforme à notre nature, et sans lequel, d'après les lois communes de la Providence, nous ne pouvons

(1) D. Th. 2. 2. q. 180, a. 3, c. : Hæc est autem differentia inter hominem et angelum, ut patet per Dionysium, C. 7, *De div. nom.*; ante med. lect. 2, quod angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic ergo contemplativa vita unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem ; habet autem multos actus, quibus pervenit ad hunc actum finalem, quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis ; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem ejus cujus cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis.

arriver à la contemplation. C'est pourquoi on comprend quelquefois la contemplation ordinaire sous le nom générique d'oraison mentale.

La contemplation ordinaire est donc précédée de différents actes de l'intelligence et de la volonté ; la contemplation elle-même n'a pas lieu sans le concours de nos facultés, car toute contemplation, fût-elle extraordinaire, reste et demeure toujours un acte (II, 13-17) : c'est la part qui revient à l'âme humaine. — Mais ici se pose une autre question. Les dons du Saint-Esprit qui sont les principes formels, immédiats et prochains, d'où jaillissent les actes de la contemplation extraordinaire (II, 31-41), sont-ils aussi nécessaires pour la contemplation ordinaire? Quelques auteurs ont cru que des grâces actuelles ordinaires suffisaient, avec les vertus infuses. Nous croyons comme nous le dirons bientôt (I, 246, 248), qu'il ne faut pas restreindre l'action des dons du Saint-Esprit à des choses extraordinaires et héroïques, et que par conséquent les dons du Saint-Esprit concourent aussi, bien qu'à un degré sans doute moins parfait, à la contemplation ordinaire. Cette opinion admise par des auteurs graves, nous paraît tout à fait conforme à la bonté et à l'amour infini de Dieu qui favorise toujours avec une grande largesse les âmes désireuses d'avancer dans la vie intérieure (1).

(1) Jean de S. Thomas, dans un texte que nous avons déjà cité (I, 126), fait intervenir le don de sagesse dans la contemplation ordinaire. — Dion. Cart. *De fonte lucis*. a. 14. Ad hanc *unitivæ sapientiæ mysticam contemplationem* uno modo pertingit homo seipsum excitando ac disponendo ad eam per abstractionem præfatam, per recollectionem et simplificationem, per orationem et meditationem atque considerationem eorum quæ divinæ dilectionis fervorem magis provocare ac parere solent in anima, donec apex voluntatis valide accendatur ac pure afficiatur in Deo, sicque vertex intelligentiæ desuper illustretur ad contemplationem modo pertacto... Alio modo ad contemplationem istam pertingit homo absque suo conamine ac præparatione prædicta. — Dion. Cart. in lib. *De myst. theol.* a. 9 : Viri fideles... mysticam theologiam sortiuntur, experiuntur, venantur *per supernaturalia charismata Spiri-*

129. D. Qu'est-ce que la contemplation par voie d'affirmation et de négation ?

R. La contemplation par voie d'affirmation est celle qui voit en Dieu à un degré éminent toutes les perfections qu'on trouve dans les créatures ; c'est ainsi que nous considérons Dieu comme un être très parfait, très sage, très juste, etc. La contemplation par voie de négation est celle qui surpasse tout ce qui peut être vu ou saisi dans les créatures et reconnaît que Dieu est infiniment au-dessus de tout (1). Les auteurs mystiques com-

tus Sancti, quod et dupliciter accidere solet. Primo, per eorum præparationem, cooperationem et conatum, ad hoc dando seipsos ad abstractionem a cunctis creatis et ad fervidam unionem cum Deo, per recollectionem mentis suæ ad intra, et per affectuosissimam divini invocationem auxilii, et considerando inflammativa divini amoris. Secundo, fit istud modo mirabiliori et eminentiori, quamvis forsan non magis meritorio semper, v. g., dum fervens amator absque conamine proprio præparationeque prævia repente pervenit, præstringitur, inflammatur, et super se tollitur, contemplationisque luce exuberanter perfunditur, præoccupatur ac vincitur... — Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 3, c. 6, n° 56. Tenet Bonaventura *De don. S. Sancti*, et Dion. Cart. *De myst. theol.* a. 9, et iste diversis fundamentis probat, esse hujusmodi donum (sapientiæ) causam contemplationis, tam activæ, quam passivæ... n° 62. Actus hujus doni (intellectus)... est proprius utriusque contemplationis. — Schram. *Theol. myst.* T. 1. P. 2, c. 4, § 242. Schol. n° 4. Omnia hæc principia, maxime autem dona, in contemplationem (ordinariam) possunt influere :... donum intellectus... donum sapientiæ et scientiæ...

(1) D. Th. in Lib. *De div. nom.* C. 7, L. 4 : Dicit ergo primo (Dionysius), quod quia a creaturis in Deum ascendimus, et in *omnium ablatione, et excessu, et in omnium causa, Deus cognoscitur in omnibus*, sicut in effectibus, *et sine omnibus*, sicut ab omnibus remotus, et omnia excedens : et propter hoc etiam cognoscitur Deus per cognitionem nostram, quia quidquid in nostra cognitione cadit, accipimus ut ab eo adductum ; et iterum cognoscitur per ignorantiam nostram, in quantum scilicet hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit.

Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 1, a. 6, n° 1 : Contemplatio per affirmationem est, quando ex esse creaturæ ascendimus ad esse Dei, tanquam ab effectu ad causam, ex vita creaturæ affirmamus Deum vivere, ex intelligere creaturæ affirmamus Deum esse intelligentem, unde ex perfectionibus creaturarum ascendimus ad perfectionem Dei. Contemplatio per negationem est,

parent quelquefois la contemplation par affirmation à la peinture qui ajoute couleur sur couleur au tableau pour arriver à la reproduction d'un objet, et la contemplation par négation à la sculpture qui retranche toujours jusqu'à ce que l'objet arrive à sa dernière perfection. Telles sont les deux grandes voies suivies par les âmes contemplatives (1).

« Dans le mystérieux langage des livres sacrés, dit saint Denys, l'adorable et sur-essentielle nature de notre Dieu bienheureux, se nomme quelquefois Verbe,

quando negamus de Deo ea quæ videmus et intelligimus, scilicet eo modo, quo in creaturis intelligimus.

(1) Saint Thomas distingue, il est vrai, un triple procédé pour arriver à la connaissance de Dieu ; voie d'affirmation, voie de négation, et voie de suréminence. La première consiste à affirmer de Dieu toutes les perfections des créatures dont le concept n'implique aucune imperfection ; c'est ainsi que nous disons : Dieu est sage, bon, juste, etc. La seconde voie, par négation, consiste à éloigner de Dieu ce qu'on peut voir ou saisir dans les créatures ; c'est ainsi que nous disons : Dieu est infini, immense, incompréhensible, etc. Enfin, la troisième voie, par suréminence, consiste à affirmer de Dieu les perfections des créatures, mais d'une manière suréminente, ce qui se fait au moyen du superlatif, Dieu est très bon, très sage. Les auteurs mystiques confondent la première et la troisième de ces deux voies sous le nom générique de voie d'affirmation, et saint Thomas lui-même, en plusieurs endroits, ne fait pas d'autres distinctions. 1 p. q. 13, a. 1, c. : Deus in hac vita... cognoscitur... per modum excellentiæ et remotionis. Nous suivons donc dans notre travail la marche suivie par tous les auteurs, et nous nous contentons de distinguer une voie d'affirmation et de négation. — Dionysius Cart. *De fonte lucis*, art. 13. Quemadmodum Dionysius (*De divin. nom.* c. 1) loquitur, duplici via ad Dei cognitionem ex creaturis procedimus. Prima est via positionis seu affirmationis, dum quidquid bonitatis, perfectionis, ac eminentiæ reperitur in creaturis, Deo tanquam omnium primo et effectivo principio excellentissime, omni imperfectione seclusa, adscribimus. Secunda est via ablationis seu abnegationis, dum quidquid in entibus invenitur creatis negamus de Deo, tanquam de superexaltato, superessentiali et superincomprehensibili, qui nec genere, specie, nec aliquo univoco convenit cum creatis, nec ei aliquid competit prout nos comprehendere id valeamus. — Dion. cart. in lib. *De divin. nom.* a. 8. In his verbis gloriosus theologus (Dionysius) triplicem tangit viam, modum ac ordinem ascendendi in Dei cognitionem ex creaturis : videlicet viam ablationis, et eminentiæ, atque causalitatis. Alibi vero ponit et viam positionis seu affirmationis, prout istud super mysticam theologiam potius locum habet.

intelligence, essence (*Joan.* I. I. *Ps.* 135, 5), comme pour exprimer sa raison et sa sagesse. Son existence si souverainement essentielle, et seule cause véritable de toutes les existences, y est comparée à la lumière (*Joan.* I, 4) et s'appelle vie. Mais quoique ces nobles et pieuses manières de dire paraissent mieux aller que les symboles purement matériels, elles sont loin toutefois de représenter la divine réalité qui surpasse toute essence et toute vie, que nulle lumière ne reflète, et dont n'approche ni raison, ni intelligence quelconque. Souvent encore, prenant l'opposé, et élevant notre pensée, les Écritures nomment cette substance invisible, immense, incompréhensible (I. *Tim.* 6. 16 ; *Rom.* 11. 33 ; *Ps.* 144. 13), indiquant ainsi ce qu'elle n'est pas, et non point ce qu'elle est. Et ces paroles me semblent plus dignes ; car, si j'en crois nos saints et traditionnels enseignements, quoique nous ne connaissions pas cet infini sur-essentiel, incompréhensible, ineffable, cependant nous disons avec vérité qu'il n'est rien de tout ce qui est (1). On doit attribuer à Dieu, et affirmer de lui ce qu'il y a de positif dans les êtres, puisqu'il en est la cause ; ou mieux encore, le nier radicalement, puisqu'il leur est infiniment supérieur ; tandis encore qu'ici la négation ne contredit pas l'affirmation, et que cette nature suprême s'élève au-dessus de tout, au-dessus de toute négation, comme de toute affirmation (2). »

Ainsi, d'après la doctrine de saint Denys, on arrive à la connaissance et à la contemplation de Dieu par voie d'affirmation et par voie de négation. Sur la terre, la voie la plus parfaite et la plus sublime est sans contredit celle qui procède par négation. Nous en parlerons longuement quand nous traiterons de la contemplation générale, indistincte, confuse, de la *divine ténèbre* (II,

(1) *De la céleste Hiérarchie.* C. 2, n° 3. (Ed. de Mgr Darboy).
(2) *De la Théologie mystique.* C. 1, n° 2.

23-28), où Dieu, d'après saint Denys, « n'est ni âme, ni vie, ni essence, ni divinité, ni bonté, ni esprit (1), » *à la manière dont nous concevons ces choses.*

Toutefois, n'abusons pas de la doctrine des Saints, et n'allons pas croire que Dieu dans son unité d'essence, abstraction faite de ses attributs et de ses perfections, soit l'unique objet principal de la contemplation ; ce que la foi nous apprend des perfections divines suffit pour nous élever à une véritable contemplation. — Du reste, la contemplation ne cesse jamais d'être un acte positif, et, à proprement parler, il n'y a d'affirmatif et de négatif que le moyen qui y conduit. En effet, dans la contemplation par voie de négation, on forme une notion positive de Dieu, que l'école appelle *verbe mental* ou conception de l'esprit (*verbum mentis*). Cette notion est générale et confuse, il est vrai, mais elle est aussi positive et absolue ; car, après avoir retranché de Dieu toutes les perfections créées, comme trop imparfaites pour en exprimer l'idée, on conserve néanmoins dans l'esprit une idée de Dieu qui le représente comme un être infiniment parfait, très pur, et qui renferme éminemment toutes les perfections possibles (2). Cette contemplation ne consiste donc point dans une chose purement négative ; elle consiste dans un concept positif, général et confus, mais très sublime et très parfait qui provient de ce que l'on voit en Dieu toute espèce de bien

(1) *De la Théologie mystique.* C. 5.

(2) Le bienheureux Albert-le-Grand explique ainsi la contemplation par voie de négation (*In lib. de Myst. Theol. S. Dion.* C. 2. n° 2, dub. 1, ad 2 et 3) : Non est ibi pura negatio, sed receptio cujusdam luminis habitualis, per quod devenit ad actum divinæ visionis. Et per hoc patet solutio ad tertium, quod non est pura negatio, sed negatur modus naturalis visionis, et relinquitur susceptio supernaturalis luminis, quod tamen magis notificatur per negationem, eo quod non invenimus aliquid notum nobis, quod proprie de Deo prædicemus, propter eminentiam simplicitatis ejus, cum prædicationis veritas fundetur in alia compositione : sed, sicut dicit Gregorius, balbutiendo excelsa Dei resonamus.

sous la forme d'un objet intelligible au-dessus de toute expression (1).

La contemplation par voie de négation, en elle-même, ne dépasse pas les limites de l'oraison mentale ordinaire ; néanmoins, il faut le reconnaître, c'est plus spécialement la voie suivie dans la contemplation extraordinaire.

130. D. A laquelle des deux contemplations par voie d'affirmation ou de négation doit-on s'appliquer de préférence ?

R. Cela dépend des dispositions intérieures de chacun et de l'attrait de la grâce. Les personnes qui s'appliquent régulièrement et facilement à l'oraison de raisonnement et qui ont déjà fait quelque progrès dans la vertu, se livrent avec plus de succès à la contemplation par voie d'affirmation, avec laquelle ce genre d'oraison a du rapport. Ceux, au contraire, qui ne peuvent point faire l'oraison de discours, et qui agissent plus par la volonté que par l'entendement, sont plus propres à la contem-

(1) Dion. Cart. *In com. de Myst. theol.* a. 8. In contemplatione seu visione mysticæ theologiæ, qua Deus per omnium ablationem et abnegationem cognoscitur, clarius et sublimius noscitur et videtur, quam in contemplatione prædicta per affirmationes, ideo et objective, non tamen quid est, sed quia est, sed per appropinquationem grandem ad notitiam quidditatis. Verumtamen in hac contemplatione fertur apex mentis et intelligentiæ vertex Deo uniri tanquam omnino ignoto, in omnimoda quoque caligine fieri, nihilque penitus de illo cognoscere; non quod ab illius inspectione omnifarie vacet; præsertim cum illa sit altissima, clarissima, perfectissima ac profundissima deitatis contemplatio, cognitio, visio huic vitæ possibilis, ut ipsemet Dionysius, et expositores ipsius testantur ; sed quia in hac contemplativa, et sapientialissima ac ferventissima unione cum Deo, mens acutissime et limpidissime conspicit, quam superincomprehensibilis, et supersplendissimus, et superluminosissimus, et superpulcherrimus, et superamabilissimus, et supergaudiosissimus sit ipse Dominus Deus omnipotens et immensus; atque quam infinite et incredibiliter a plena illius cognitione, et beatifica ejus fruitione, visioneque faciali immediate et clare intuitiva distet, deficiat et occumbat. — Dion. Cart. *De contem.* L. 3, a. 1. In contemplatione Dei per negativa non sistit mens in mera et pura negatione.

plation par voie de négation ; car, dans cette contemplation, la volonté a plus d'action que l'entendement. On peut donc s'appliquer indifféremment à l'un ou à l'autre de ces deux modes de contemplation, suivant qu'on y est appelé de Dieu ; mais s'exciter à l'un plutôt qu'à l'autre, sans aucun motif et sans conseil, et changer ainsi sa manière ordinaire de faire oraison, surtout quand il s'agit de passer de la contemplation par voie d'affirmation à la contemplation par voie de négation, serait une véritable témérité.

131. D. Qu'est-ce qu'on entend par les trois mouvements droit, oblique et circulaire de la contemplation ?

R. Cette division de l'oraison mentale paraît à première vue singulière, mais elle est en réalité fort naturelle et fort simple. Tout ce qu'on peut dire de l'oraison mentale se trouve compris et résumé dans cette division, généralement admise du reste par tous les auteurs mystiques. Nous en trouvons l'origine et la première ébauche dans saint Denys : le commentaire de saint Thomas nous en fera voir toute la solidité et toute l'élévation.

L'âme a un triple mouvement. « Son mouvement *circulaire*, dit l'Aréopagite, consiste à quitter les choses extérieures, pour entrer en elle-même ; à ramener ses facultés intellectuelles vers les idées d'unité, afin qu'enfermée comme dans un cercle, elle ne puisse s'égarer ; puis, dans cet affranchissement des distractions, dans ce recueillement intérieur et cette simplification d'elle-même, à s'unir avec les Anges merveilleusement perdus dans l'unité, et à se laisser ainsi conduire vers le beau et le bon, qui l'emporte sur toutes choses, qui est un, toujours identique, sans commencement, sans fin. — Le mouvement *oblique* de l'âme consiste en ce que, selon sa capacité, elle est éclairée de la science divine, non

point par intuition et dans l'unité, mais par raisonnement et par déduction, et par des opérations complexes et nécessairement multiples. — Enfin, son mouvement est *droit*, non pas lorsqu'elle se ramène en soi, et exerce l'entendement pur, car, en ce cas, il y aurait, comme on l'a dit, mouvement circulaire, mais bien lorsqu'elle s'incline vers les choses extérieures, et que de là, comme à l'aide de symboles composés et nombreux, elle s'élève à contempler l'unité dans sa simplicité. Mais si la pensée essaie de s'élever à la contemplation de la vérité par le moyen des choses matérielles, assurément il faut préférer celles qui se présentent aux sens avec une évidence plus frappante, comme les paroles plus claires, les objets plus connus ; car, si les sens ne sont éveillés que par une vague image, ils ne peuvent transmettre à l'esprit qu'une notion obscure (1). »

Saint Thomas s'empare de la pensée de saint Denys, mais pour la développer et la rendre plus saisissante ; il observe que les opérations de l'entendement, dans lesquelles consiste essentiellement la contemplation, sont appelées des mouvements par les philosophes ; car nous arrivons par les choses sensibles à la connaissance des choses intelligibles ; or, les opérations sensibles ne se font pas sans mouvement. C'est pour cela qu'on appelle mouvements, par analogie, les opérations de l'esprit, et que la prière devient un mouvement, une élévation de l'âme à Dieu. De tous les mouvements corporels, les premiers et les plus parfaits sont les mouvements locaux ; c'est pourquoi on décrit, d'après leur ressemblance, les principales opérations intelligibles de la contemplation. Ces mouvements sont de trois sortes : le circulaire, le droit et l'oblique (2). Mais ce simple énoncé ne suffit

(1) *Des noms divins*. C. 4, n° 9.

(2) D. Th. 2. 2. q. 180, a. 6, c. : Operatio intellectus, in qua contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur, secundum quod

pas et nous ajouterons sur chacun de ces trois mouvements quelques explications dans les réponses suivantes.

132. D. Qu'est-ce que saint Thomas entend par le mouvement droit de la contemplation ?

R. Le premier degré de la contemplation ou le mouvement droit, consiste, d'après saint Thomas, en ce que l'âme va des choses sensibles extérieures à la connaissance des choses invisibles (1), par analogie au

motus est actus perfecti, ut Philosophus dicit in 3 de Anima, text. 28. Quia vero per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt; inde est quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, et secundum similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores et primi sunt locales... Et ideo sub eorum similitudine potissimæ operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentiæ : nam quidam est *circularis*... alius autem est *rectus*... tertius autem est *obliquus*. — Cf. D. Th. in lib. *De div. nom.* C. 4. L. 7.

Saint Bernard explique la pensée de saint Denys en d'autres termes. « Voulez-vous, dit-il, que je distingue ces différentes espèces de considération. Appelons la première, *dispensative*, la seconde, *estimative*, et la troisième, *spéculative*... La *dispensative* est une considération qui se sert des sens et des choses sensibles avec ordre et liaison pour arriver jusqu'à Dieu. L'*estimative* est une considération qui examine et pèse toutes choses avec prudence et exactitude pour chercher Dieu; et la *spéculative* est une considération qui se recueille en elle-même et se retire des choses humaines, selon qu'elle est aidée de la grâce, pour contempler Dieu (*De la considération*. L. 5, C. 2).

Le Père Honoré de Sainte-Marie, dans son ouvrage intitulé : *Tradition des Pères*, etc. T. I. *passim*, adopte une division de la contemplation qui a quelque analogie avec celle de saint Denys et de saint Thomas. Le premier degré est de contempler Dieu par la considération des choses corporelles et sensibles ; le second, par la considération des choses spirituelles ; le troisième, par la considération des vérités éternelles, indépendamment des sens ; le quatrième, par la considération de Dieu environné d'une lumière immense (divine ténèbre); le cinquième est la contemplation de Dieu dans l'union parfaite. — Nous avons dit ailleurs comment nous divisions les degrés de l'oraison mentale (I, 122).

(1) D. Th. q. 8, *de verit.* a. 15, ad 3 : Tribus enim modis anima movetur in Deum. Uno modo invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, visibilia conspiciens; et iste motus rectus.

mouvement droit qui va directement d'un point à un autre (1).

« Le mouvement droit, dit Massoulié, nous représente la première et la plus imparfaite manière de contempler, qui est de s'élever des choses visibles aux invisibles, et jusqu'à Dieu même, prenant occasion de toutes choses pour connaître, pour adorer et pour aimer Dieu dans les créatures qui nous représentent le Créateur comme dans un miroir. L'âme voit les vestiges des perfections divines que Dieu a laissé imprimés dans tous les êtres ; et en suivant tranquillement ces vestiges, elle court, elle va droit à lui sans s'arrêter, jusqu'à ce qu'elle l'ait trouvé. C'est ainsi que l'Épouse des Cantiques s'adresse à toute la nature, au ciel et à la terre, pour chercher son divin Époux et ce Verbe adorable après lequel elle soupirait... Le don de science répond à ce premier degré de contemplation, qui considère toutes les créatures comme des images de Dieu (2), et qui nous les fait voir non pas en elles-mêmes, mais par rapport à Dieu qui les a créées (3). »

133. D. Qu'est-ce que saint Thomas entend par le mouvement oblique de la contemplation ?

R. Le second degré de la contemplation ou le mouvement oblique, consiste, d'après saint Thomas, en ce que l'âme fait usage par le raisonnement des lumières que Dieu lui donne sous le voile des figures sensibles, comme il arriva à Isaïe qui vit Dieu assis sur un trône élevé. Ce mouvement est appelé oblique, parce qu'il a quelque chose de l'unité du mouvement circulaire par les lumières que l'âme reçoit de Dieu, et quelque chose de la

(1) D. Th. 2. 2. q. 180, a. 6, c. : Alius (motus) est *rectus*, secundum quem aliquid procedit ab uno in aliud.

(2) D. Th. 2. 2. q. 9, a. 2, ad 3 : Cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam.

(3) *Méditations de saint Thomas*. P. 3, § 2, 3.

diversité du mouvement droit en raison de la variété des choses sensibles extérieures. Ce qui a fait dire à saint Denys « que l'âme dans ce mouvement, était éclairée de la science divine, selon sa capacité, non point par intuition et dans l'unité, mais par raisonnement et déduction, et par des opérations complexes et nécessairement multiples (1). »

« Ce second mouvement est plus parfait, dit Massoulié, et il unit plus intimement l'âme à Dieu. C'est un mouvement oblique qui participe du circulaire, parce qu'il approche du centre. L'âme alors s'élève à Dieu, d'un plein vol, pour contempler toutes les perfections infinies et ineffables que la foi lui découvre; mais ne les pouvant pas bien connaître en elles-mêmes, elle les contemple dans tous les mystères de l'Incarnation, qui les lui font voir d'une manière sensible: car, comme dit saint Paul, « la grâce de Notre-Seigneur a paru sur » la terre (II, *ad Tit.* I, 11). » En effet, « la miséricorde » était presque inconnue aux hommes, elle était cachée » dans le ciel (2), » et maintenant elle paraît visiblement dans le mystère d'un Dieu fait homme. C'est pour cela que l'Écriture donne à la Sagesse incarnée trois qualités, qui comprennent tout ce qui est nécessaire pour faire connaître parfaitement un objet : « elle est une lumière qui fait voir toutes les perfections divines, un miroir dans lequel elles paraissent et une image qui

(1) D. Th. q. 8, *de verit.* a, 15, ad 3 : Alio modo movetur in Deum ex illuminationibus ex Deo receptis ; quas tamen recipit secundum modum suum sensibilibus figuris velatas, sicut Isaias vidit *Deum sedentem super solium excelsum et elevatum*, C. VI ; et hic motus est obliquus, habens aliquid de uniformitate ex parte divinæ illuminationis ; et aliquid de difformitate ex parte sensibilium figurarum ; unde dicit (Dionysius), ubi supra, quod « Oblique movetur anima, in quantum secundum proprietatem suam divinis illuminatur cognitionibus, non intellectualiter et singulariter, sed rationabiliter et diffuse. »

(2) *Apparuit gratia Salvatoris nostri* (II, Tit. I, 11). D. Th. in hunc locum: Domine in cœlo misericordia tua.

les représente (1). » C'est aussi la doctrine de saint Thomas, qui réduit à trois propriétés tout ce qui peut contribuer à une parfaite connaissance : à la lumière qui fortifie la puissance, à l'image qui représente l'objet, et à un miroir dans lequel l'objet nous paraît clairement (2). C'est ainsi que l'âme ne pouvant voir les perfections divines en elles-mêmes, réfléchit sur les mystères de la foi dans lesquels elle découvre visiblement toutes ces perfections. Alors, elle admire, elle adore, elle aime toutes les excellences qu'elle voit et qu'elle semble toucher dans les mystères de la Religion... Le don de sagesse répond au second degré de la contemplation, où l'âme s'élève jusqu'à Dieu pour contempler ses perfections ; mais, ne pouvant les envisager en elles-mêmes, elle réfléchit sur les mystères de la vie de Jésus-Christ et les autres vérités de la foi, où les perfections divines reluisent d'une manière sensible. L'âme, dans cet état, contemple tous ces grands mystères, non pas d'une manière froide et stérile, et par une pure spéculation d'esprit, ce qui ne serait qu'une sagesse de philosophe et non un don du Saint-Esprit ; mais elle les contemple avec amour et suavité ; elle les sent, elle les goûte, et par cette expérience intime, dit saint Thomas, elle se trouve élevée à une douce et amoureuse contemplation accompagnée d'une si grande certitude, qu'il lui

(1) Sap. VII. 26. Candor est enim lucis æternæ, speculum sine macula majestatis Dei, et imago bonitatis illius.

(2) D. Th. *Quodl.* L. 7, q. 1, a. 1, c. : In visione intellectiva triplex medium contingit esse. Unum sub quo intellectus videt, quod disponit eum ad videndum ; et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est quo videt ; et hoc est species intelligibilis, quæ intellectum possibilem determinat, et habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est in quo aliquid videtur ; et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus ; sicut in effectu videmus causam, et in uno similium vel contrariorum videtur aliud ; et hoc medium se habet ad intellectum sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

semble qu'elle voit les mystères à découvert, et qu'elle touche, pour ainsi parler, les perfections divines, en ayant une connaissance aussi claire et aussi parfaite qu'on la puisse avoir sur la terre (1). »

On voit par les explications qui précèdent et par ce que nous avons déjà dit auparavant (I, 125), que la contemplation des mystères de la sainte Humanité de Notre-Seigneur est un excellent moyen d'aller à Dieu. — Qu'on nous permette de le dire ici en passant, on trouvera dans le saint Rosaire les principaux mystères de la vie du divin Sauveur, et par la contemplation de ces mystères divins, on arrivera sûrement à la connaissance et à l'amour de Celui qui est *la voie, la vérité et la vie*. Heureuses donc les âmes qui savent apprécier et goûter les mystères du saint Rosaire ! Elles ont trouvé un excellent livre de méditations.

134. D. Qu'est-ce que saint Thomas entend par le mouvement circulaire de la contemplation ?

R. Le troisième degré de la contemplation ou le mouvement circulaire, consiste, d'après saint Thomas, en ce que l'âme s'élève au-dessus de toutes les choses sensibles et au-dessus d'elle-même pour contempler Dieu d'un simple regard, sans recourir au procédé discursif de la raison. C'est ce qui a fait dire à saint Denys que « le mouvement circulaire consiste à quitter les choses extérieures, pour rentrer en soi-même ; à ramener ses facultés intellectuelles vers les idées d'unité, afin qu'enfermée comme dans un cercle, elle ne puisse s'égarer ; puis, dans cet affranchissement des distractions, à s'unir avec les Anges merveilleusement perdus dans

(1) *Méditations de saint Thomas*. P. 3, § 2, 3. — D. Th. in 3, dist. 35, a. 1, ad 1 : Procedit sapientiæ donum ad quamdam deiformem contemplationem, et quodammodo explicitam articulorum, quos fides sub quodam modo involuto tenet secundum humanum modum.

l'unité, et à se laisser ainsi conduire vers la suprême vérité (1). »

« Le troisième degré de la contemplation, dit Massoulié, est le plus parfait ; il élève l'âme à une manière de contempler qui est propre aux Anges, et en quelque chose proportionnée à l'homme; c'est le mouvement circulaire qui attache l'âme à Dieu comme à un centre immobile par un simple regard, sans multitude d'actes, de pensées et de raisonnements; car, c'est le privilège des esprits bienheureux, dit saint Denys, « d'être toujours perdus dans l'unité de connaissance autour de cette beauté immuable et de cette bonté aimable. » Ils lui font comme une couronne, l'entourant de toutes parts, et lui étant unis par un simple regard toujours égal et toujours le même, qui ne finira jamais. Mais, parce que cette manière de connaître Dieu, qu'on doit appeler contemplation proprement dite, est extrêmement élevée, il faut de grandes dispositions pour y arriver. Premièrement, il faut qu'une âme aime la retraite et qu'elle ait un grand éloignement du monde ; qu'elle quitte toutes les choses extérieures qui la partagent, la dissipent, et remplissent son cœur de désirs ou criminels ou inutiles. Il faut ensuite qu'elle se recueille au dedans d'elle-même, qu'elle éloigne la multitude des pensées, les longs discours et les grands raisonnements, qui ne font qu'occuper son esprit et l'empêchent de s'unir à Dieu et de le voir à découvert autant qu'elle le peut avec le secours de la grâce. Alors elle parvient à la simple connaissance et au simple regard de la vérité

(1) D. Th. q. 8, *de verit.* a. 15, ad 3 : Tertius modus est quando anima a se omnia sensibilia abjicit, supra omnia Deum cogitans, et etiam supra seipsam ; et sic ab omni difformitate separatur; et hic est motus circularis ; unde dicit (Dionysius), ut supra, quod « animæ circularis motus est introitus ad seipsam ab exterioribus, et intellectualium virtutum ipsius convolutio ; et quod demum, jam uniformis facta, unitur unitis virtutibus, et sic manuducitur ad id quod est super omnia. »

éternelle, à laquelle elle s'unit immédiatement comme à son centre... Le don d'intelligence répond au troisième degré de la contemplation, où l'âme, par un simple regard et sans raisonner, s'attache uniquement à Dieu ; car le propre de l'esprit humain est de connaître les objets, et de pénétrer dans leur nature, par leurs propriétés et leurs accidents, comme par autant d'ouvertures, pour en raisonner (1). Mais quand une nouvelle lumière lui fait voir plus clairement les mêmes objets, et qu'alors il les contemple par un simple regard, ce n'est plus la manière ordinaire de connaître qui est propre à l'homme, c'est le privilège de l'ange communiqué à l'homme avec proportion (2). Or, le don d'intelligence nous attache par une simple vue à la vérité éternelle et aux mystères qu'elle nous a révélés (3). »

135. D. Les trois degrés d'oraison mentale représentés par les trois mouvements droit, oblique et circulaire, appartiennent-ils à la contemplation ordinaire ou à la contemplation extraordinaire ?

R. Ces trois manières de faire l'oraison mentale peuvent revêtir les caractères de la contemplation ordinaire ou extraordinaire, selon qu'il plaît à Dieu de conduire les âmes dans la voie active ou dans la voie passive ; rien ne s'oppose absolument à ce que les trois mouvements qui représentent les opérations de l'esprit se produisent dans l'une ou l'autre de ces deux voies. Cependant, il faut le reconnaître, le mouvement circulaire, qui est généralement le propre des parfaits, se rencontre plus particulièrement dans la contemplation extraordinaire ;

(1) D. Th. in 3, dist. 35, q. 2, a. 2, quæst. 1, c. : Aliquando vero ad intima non pervenitur, nisi per circumposita, quasi per quædam ostia.

(2) D. Th. *Ibid.* Si supernaturali lumine mens in tantum elevetur, ut ad ipsa spiritualia aspicienda introducatur : hoc supra humanum modum.

(3) *Méditations de saint Thomas.* P. 3, § 2, 3.

le mouvement oblique, moins sublime, apanage de ceux qui avancent, peut se manifester dans la voie active ou dans la voie passive, indifféremment ; enfin, le mouvement droit, par lequel on commence ordinairement, semble appartenir plutôt à la contemplation ordinaire. Les dons du Saint-Esprit sont, nous l'avons dit (I, 128), les principes formels, immédiats et prochains de toute contemplation. Leur action, il est vrai, est plus manifeste et plus saisissante dans la contemplation extraordinaire ; mais on retrouve leur influence à tous les degrés de la contemplation, même ordinaire. C'est dans ce sens qu'il faut entendre ce que dit Massoulié des dons de science, de sagesse et d'intelligence par rapport aux trois mouvements droit, oblique et circulaire (I, 132-134).

Nous compléterons ce que nous venons de dire des trois mouvements droit, oblique et circulaire, par une citation extraite du Catéchisme de Jean de saint Thomas. Ce grand théologien résume en d'autres termes, mais d'une manière très claire et fort instructive, l'enseignement de l'Aréopagite à ce sujet. Après avoir posé cette question : « Y a-t-il des degrés dans le contemplation ? » il répond : « Il y en a beaucoup, on les distingue selon que l'entendement est plus ou moins epuré des creatures, et plus ou moins separé de leur commerce, et qu'ainsi se separant et se detachant des imperfections, il considere plus dignement la perfection et la pureté de Dieu. C'est chose bien difficile de se detacher et separer des choses creées et durant l'état de cette vie on ne peut entierement et parfaitement y arriver. On arrive à Dieu plus simplement par la Foy, sans les discours, les circuits et détours du raisonnement humain ; mais comme la Foy est une échelle, et qu'elle se sert des representations grossieres des creatures pour penetrer à la consideration de Dieu ; aussi de la plus ou moins grande epuration (s'il faut ainsi dire) de ces representations grossieres se forment divers degrés ou manieres diffe-

rentes de consideration pour arriver à la connaissance du Createur. Quant aux mysteres de notre Seigneur Jesus-Christ, son âge enfantin et sa tendresse, la force et l'amour si rigoureux de sa passion, se representent plus bassement, autant que ces choses ne sont considerées que selon l'état humain ; comme aussi la bonne grace de sa beauté, ses paroles si pleines d'esprit et de douceur, ses actions si courtoises et si honnêtes, ses entrailles si misericordieuses et si pitoyables, sa maniere de traiter avec les hommes si accommodante, si affable et si facile, toutes ces qualités si agreables etoient des attraits qui allechoient les apôtres, quand ils conversoient en sa compagnie, et même à présent ils servent pour attirer beaucoup d'âmes à son amour, au commencement qu'elles embrassent la vie spirituelle ; d'où vient que saint Paul disoit, écrivant aux Corinthiens, qu'il n'estimoit rien sçavoir que Jesus-Christ, et il ajoûtoit encor Jesus-Christ *crucifié ;* parce que entrer par la porte de la Passion et l'humilité de Jesus-Christ, c'est le chemin de la route apostolique. — On monte jusqu'à un plus haut degré quand cela se represente selon la condition d'un *être* divin, en tant que celuy qui a été le sujet de toutes ces choses, est regardé comme Dieu, tel qu'il étoit, mais caché dans son precedent état. Ainsi le dit de rechef le même Apôtre : *Et si novimus Christum secundum carnem, sed jam non novimus ;* comme s'il disoit, que si nous avons consideré Jesus-Christ quant à la partie sensible, ou exterieure, ou corporelle, nous ne le connaissons plus à present de même sorte ; parce que toutes les choses que nous contemplons en luy non seulement quant aux qualités humaines sont delectables, mais en la partie superieure de l'esprit, et dans le plus haut état de la puissance divine. De sorte qu'en toutes ces œuvres et en un chacun de ces mysteres on voit reluire tout à découvert et clairement qu'il est Dieu. — Finalement, le plus grand et le plus haut de tous ces

degrés, c'est lorsque l'on dit avec l'Apôtre (comme cy-dessus) *revelata facie gloriam Domini speculantes transformamur in eamdem imaginem a claritate in claritatem tanquam a Domini Spiritu.* Pour dire « Nous allons nous transformant à la veüe de la gloire et de la grandeur de Dieu, en sa même image, en nous procurant à son imitation et à sa ressemblance de passer d'une clarté à une autre. « C'est à sçavoir de l'humanité à la Divinité, d'un attribut à un autre, et de l'ardeur d'une affection à une autre encore plus enflammée. Cela est vrayment marcher par la vertu de l'Esprit, ou le mouvement du Saint-Esprit, ce qui est un acte du don de la Sapience (1). »

Qu'on ne s'étonne pas d'entendre Jean de S. Thomas placer le don de sagesse au plus haut degré de la contemplation ; il n'entend certainement point par là exclure son influence du second et même du premier degré. Il ne faut pas non plus voir dans cette affirmation une opinion contraire à celle de Massoulié qui place le don d'intelligence au mouvement circulaire, c'est-à-dire au degré le plus élevé de la contemplation. Les dons du Saint-Esprit n'agissent pas d'une manière indépendante (II, 33), et l'on peut dire en particulier que les dons de sagesse et d'intelligence sont inséparablement unis au sommet de la contemplation.

136. D. Quel est le but final de l'oraison mentale ?

R. Le but final de l'oraison mentale, comme de toute œuvre chrétienne parfaite, c'est l'augmentation de la charité : la véritable oraison se termine à l'amour de Dieu (2).

« Toutes nos connaissances, dit Massoulié, ne doivent

(1) *Catéchisme* de Jean de S. Thomas, de l'ordre de S. Dominique, traduit par le P. Antoine du Prat Chassagny. P. 2, c. 18.

(2) D. Th. 2. 2. q. 180, a. 3, ad 3 : Contemplatio in affectum terminatur

servir qu'à élever la charité. Saint Thomas commençant à parler de la vie contemplative pose d'abord cette question : Si l'amour appartient à la contemplation ? et il répond : La contemplation, à proprement parler, est un acte de l'entendement, puisque c'est une connaissance simple et fixe des perfections divines, ou de quelque sujet qui nous conduit à Dieu ; mais l'amour en doit être le principe et la fin. — Premièrement, le principe : d'où peut venir, en effet, ce plaisir qu'on prend à s'entretenir avec Dieu dans l'oraison, à considérer ses perfections et à méditer sur les mystères de sa vie, sinon de ce qu'on a beaucoup d'amour pour lui, et que l'on pense volontiers à ce que l'on aime. « Où est votre » trésor, là est votre cœur. » — L'amour de Dieu porte à contempler sa divine beauté..., et une marque infaillible qu'on a peu d'amour pour Dieu, c'est l'éloignement de l'oraison. — L'amour est aussi la fin et le fruit de la contemplation, parce que l'âme, dans l'oraison, tenant Celui qu'elle cherchait, goûtant le plaisir de le posséder, et connaissant toujours de plus en plus sa beauté infinie, d'après la vive lumière que Dieu lui communique, il est impossible que son amour ne soit pas considérablement augmenté ; de telle sorte qu'il se fait un cercle de lumière et d'amour : l'amour excite l'âme à contempler Dieu, ou ce qui la conduit à Dieu, et la contemplation l'enflamme davantage du feu de son amour (1)... Quoi de plus doux, que d'être éclairé par l'amour même, car on doit à l'amour les plus grandes lumières qu'on puisse acquérir. Dans le ciel, l'amour est le principe et la mesure de la lumière de gloire, qui est la consommation de toutes les connaissances, et une participation de la lumière de Dieu. « Celui, dit saint Thomas, qui aura un degré plus » parfait de la lumière de gloire verra Dieu plus par-

(1) D. Th. 2. 2. q. 180, a. 7, ad 3 : Cf. (II, 125. *note*).

» faitement ; et celui qui aura plus de charité, aura plus » de lumière de gloire ; parce que la charité étant plus » grande, le désir est aussi plus grand. Le désir rend » l'homme capable de posséder ce qu'il désire, et il » semble que le désir étend et élargit le cœur. C'est » pourquoi, celui qui aura plus de charité, verra Dieu » plus parfaitement (1). » La charité mérite donc que, sur la terre, Dieu éclaire ceux qu'il aime de la connaissance de ses mystères et de ses secrets. « Le secret du » Seigneur, dit le Psalmiste, est révélé à ceux qui le » craignent (*Ps.* XXV). » Les lois de l'amitié demandent qu'il n'y ait rien de caché entre les amis...

» Qu'est-il donc nécessaire de fatiguer son esprit par des spéculations oiseuses, puisque, séparées de l'amour, elles sont inutiles pour le salut... Les connaissances qu'une âme acquiert dans son oraison par l'amour et par l'expérience sensible qu'elle a des bontés de Dieu, surpassent les connaissances de tous les théologiens du monde, et toutes celles que les Anges pourraient acquérir par les seules lumières de la nature. Aimons et prions en aimant (2). »

137. D. Quelle préparation faut-il apporter à l'exercice de l'oraison mentale?

R. On distingue deux sortes de préparation à l'oraison mentale : la préparation prochaine, qui consiste dans le choix et la lecture du sujet, et dans certains actes qui se font avant l'oraison, et la préparation éloignée, c'est-à-dire la pureté de vie, le recueillement, la vigilance, et par-dessus tout la mortification des passions. Nous ne

(1) D. Th. 1 p. q. 12, a. 6, c. : Intellectus plus participans de lumine gloriæ, perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriæ qui plus habet de charitate ; quia ubi est major charitas, ibi majus desiderium, et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de charitate, perfectius Deum videbit, et beatior erit.

(2) *Traité de la véritable oraison.* P. 2, c. 3.

parlerons ici que de la préparation éloignée, d'une nécessité plus universelle, et nous renverrons au chapitre de la méditation tout ce qui concerne la préparation prochaine.

« La mortification, dit Massoulié, doit être inséparable de l'oraison... Saint Thomas n'a pas oublié ce principe important. L'âme doit se disposer à la contemplation par la mortification des passions, parce que, dit le saint Docteur, deux choses empêchent ce pieux exercice : l'embarras des occupations extérieures, et la violence des passions (1).

» La retraite et l'éloignement des choses sensibles sont nécessaires pour pouvoir s'adonner à l'oraison, parce qu'un esprit dissipé et distrait ne saurait voir clairement la vérité, ni entendre la voix de Dieu. Aussi les âmes intérieures « se bâtissent des solitudes (2), » pour se mettre à couvert des préoccupations et des troubles du monde, et non seulement elles s'en éloignent, mais elles le fuient ; c'est ainsi, dit saint Grégoire, qu'elles s'élèvent à la contemplation de la première Vérité (3). La première chose à faire, lorsqu'on veut se donner sincèrement à Dieu, et entreprendre l'exercice de l'oraison, c'est donc de se retirer de la conversation du monde et de rechercher la solitude, autant que le devoir de notre condition et la bienséance peuvent le permettre.

» La seconde chose que la dévotion inspire, c'est de se mortifier. On se souvient que tous les malheurs de la vie passée sont venus de la violence des passions, et que

(1) D. Th. 2. 2. q. 180, a. 2, c. : Impeditur actus contemplationis... et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia, et per tumultus exteriores.

(2) *Job*. III. Ædificant sibi solitudines.

(3) S. Greg. in Job. *Ibid*. Fugiens se elongat, qui a turba desideriorum temporalium in altam Dei contemplationem se sublevat.

ce qui reste de ces passions insoumises est un invincible empêchement à la véritable oraison. Les passions empêchent les opérations de l'esprit de trois manières différentes (1). — Premièrement, parce qu'elles divisent les forces de l'âme. L'âme, en effet, comme une source centrale, distribue les forces à toutes ses puissances, afin qu'elles puissent produire leurs opérations. C'est pourquoi, quand l'une des puissances s'applique avec plus d'ardeur, elle puise nécessairement plus de force à cette source, et ainsi il en reste moins pour les autres facultés qui deviennent plus languissantes dans leurs actions. Or, jamais une puissance n'agit avec plus de vigueur que quand elle est excitée par quelque passion; et quand les puissances inférieures sont agitées et troublées par ce mouvement, il ne reste plus beaucoup de force pour les opérations de l'esprit... — En second lieu, les passions interrompent les opérations de l'esprit par la contrariété des objets. Les passions entraînent et précipitent l'âme vers la terre et vers les plaisirs sensibles... Le corps, à lui seul, est déjà un poids qui empêche l'âme de s'élever vers le ciel. Comment l'âme pourra-t-elle se porter à un bien spirituel, lorsque les passions l'emportent avec violence, et qu'elles ajoutent un mouvement encore plus impétueux vers les choses de la terre. — Les passions sont enfin victorieuses d'une troisième manière : elles empêchent l'application de l'esprit, à cause de l'impression violente qu'elles font sur le corps lui-même, et cette agitation lie la raison. Le jugement est toujours conforme à la disposition où l'on se trouve... Il faut conclure de tout ce que nous venons de dire, qu'une âme troublée par les passions n'est pas capable de s'exercer à l'oraison, ce qui demande un très grand repos.

(1) D. Th. 1. 2. q. 77, a. 2, c. : Impedit autem (passio) tripliciter : primo quidem per quamdam distractionem ;... secundo per contrarietatem ; tertio per quamdam immutationem corporalem.

» Il faut donc commencer par la mortification des passions et faire des efforts pour s'approcher de ce bienheureux état, où la tempérance et la force acquièrent un si grand empire, qu'on ignore presque s'il y a des passions, et où les vertus morales les tiennent dans un juste milieu... C'est alors que l'âme bien purifiée entre dans un doux commerce avec Dieu. « Bienheureux ceux qui » ont le cœur pur, car ils verront Dieu (*Matth.* V, 8), » non seulement par la vision dans le ciel, dit saint Thomas, mais par la contemplation sur la terre. Adam, dans l'état d'innocence, jouissait d'une parfaite contemplation, parce que toutes ses passions étaient soumises à la raison, ce qui permettait à son esprit de s'appliquer en toute liberté à la première Vérité, et à sa volonté de goûter sans trouble le plaisir qu'on éprouve dans la possession de l'infinie Bonté. Aussi, plus on a d'innocence, plus on s'établit dans ce bienheureux repos, ce qu'on obtient par une sévère mortification des passions et par les rigueurs de la pénitence. La grâce seule, dans l'état de nature corrompue, n'aurait pas assez de force pour faire ce que faisait la grâce d'Adam : il faut lui venir en aide en domptant les passions, et alors la grâce et la mortification produiront une image de l'homme dans l'état d'innocence. Il faut donc que la mortification établisse la concorde entre l'esprit et le corps ; il faut que la chair s'éloigne des plaisirs sensuels et se soumette à l'esprit ; il faut que la chair, délivrée de la loi du péché par la loi de la raison et de l'Esprit de vie, suive les mouvements de l'âme, et qu'elle ne soit plus une source de vices, mais qu'elle travaille au progrès de la vertu dans une sainte émulation avec l'esprit ; il faut enfin qu'elle ne soit plus un corps de corruption, mais que la chair et l'esprit s'unissent ensemble pour ressentir les consolations célestes que produit la vue tout aimable de Dieu, et que l'âme fasse part au corps du plaisir dont elle est comblée...

» La principale disposition pour entrer dans la vie intérieure et dans la contemplation, c'est donc incontestablement de pratiquer la mortification ; mais une mortification véritable et solide qui fasse souffrir le corps sans l'épargner, non une mortification imaginaire des passions qui laisse le corps sans le faire souffrir. « Il faut, dit saint Paul, crucifier sa chair et ses convoi- » tises (*Gal.* V, 24). » Il faut commencer par la racine, et c'est une illusion de croire qu'on puisse réprimer les passions sans faire souffrir le corps. Tout le monde dit qu'il faut mourir à ses passions... qu'il faut faire mourir la nature. Mais ce sont des paroles qui ne signifient rien : il ne peut y avoir de véritable mortification quand on ne refuse rien à la nature (1). »

Un peu plus loin, Massoulié revient sur la nécessité de la mortification ; il montre par plusieurs propositions condamnées les erreurs où l'on peut tomber sur ce point ; puis il ajoute : « Il est aisé de conclure de tous ces raisonnements, que le caractère qui distingue le plus la vraie contemplation d'avec la fausse, c'est l'inclination ou l'aversion qu'on a pour la mortification de l'esprit et pour la mortification du corps, car celle de l'esprit ne serait qu'une idée, si elle n'était accompagnée de celle du corps (2). » Le savant théologien que nous venons de citer est loin, comme on le voit, de mettre de côté la mortification de l'esprit ; et c'est avec raison qu'il insiste, dans les limites de la discrétion et des devoirs d'état, sur la nécessité et l'importance de la mortification corporelle, comme préparation à l'oraison mentale.

138. D. Tout le monde est-il également capable de faire l'oraison mentale ?

(1) *Traité de la véritable oraison.* P. 3, c. 12.
(2) *Ibid.* c. 13.

R. Ce serait mal connaître la nature de l'homme de s'imaginer que tous sont capables de faire oraison de la même manière; comme aussi ce serait une erreur de croire que la pratique de l'oraison est impossible aux âmes de bonne volonté. Nous pouvons tous, plus ou moins, vaquer à ce saint exercice; cependant une véritable vocation contemplative suppose d'ordinaire certaines dispositions naturelles (II, 64).

« Dieu, dit Massoulié, partage ses grâces et distribue ses dons selon son bon plaisir. Toutes les créatures sont pour lui comme l'argile entre les mains du potier qui fait des vases de toutes les formes. Ainsi, toute la perfection de l'âme consiste dans l'amour de Dieu, mais les voies pour y parvenir sont très différentes... Chacun doit considérer son tempérament et les dispositions que Dieu lui a données, pour les tourner du côté du bien et pour s'en servir comme d'autant d'instruments de vertu. Tous les exercices ne conviennent pas également à tous. Dieu qui a créé et qui gouverne toutes choses avec nombre, poids et mesure, a proportionné les tempéraments et donné les inclinations conformément au degré de vertu, de grâce et de gloire, qu'il a résolu de donner à chacun... Toute la nature a été faite pour la grâce, et le premier effet de la prédestination ou de ce dessein plein d'amour que Dieu a sur ses élus, est la substance même et le tempérament de celui qui est prédestiné. On observe d'ordinaire dans les hommes cette suite et cette liaison : le tempérament est la source des passions; les passions sont la matière des vertus morales; les vertus morales sont comme une disposition aux vertus infuses; les vertus infuses sont des dispositions aux dons du Saint-Esprit et à une très grande sainteté. Ce n'est pas que les vertus morales puissent jamais être une disposition proportionnée à recevoir la grâce et les vertus infuses; et encore moins qu'elle puisse mériter l'élection de Dieu... Néanmoins, Dieu a concerté toutes choses

pour rendre sa conduite plus facile. Quand il veut élever une âme à un certain degré de grâce, de sainteté et de gloire, il lui donne un tempérament proportionné à son dessein. Il donne à saint Paul un tempérament tout de feu, parce qu'il le destinait à devenir un apôtre rempli de zèle et d'activité ; il donne à sainte Madeleine des inclinations plus douces et plus tendres, parce qu'il voulait en faire une contemplative pleine d'amour.

» Sur ce principe, nous pouvons établir la différence qu'il y a entre ceux qui sont disposés à l'exercice de l'oraison, et ceux qui sont plus propres à la vie active. Les personnes d'un tempérament ardent se portent volontiers à l'action et au travail, leur inclination naturelle les rend incapables de repos... D'autres ont naturellement un esprit calme, doux et tranquille, tellement disposé à la vie contemplative, que, si on les applique tout à fait à l'action, ils peuvent en recevoir du préjudice (1). Néanmoins, il est important d'observer que souvent l'amour excite au travail ceux qui cherchent le repos, et que la crainte adoucit dans la contemplation l'impétuosité de ceux qui sont trop portés à l'action. C'est pourquoi les plus disposés à la vie active peuvent par leurs exercices se disposer à la méditation, et les plus portés à l'oraison peuvent s'exercer à la vie active, et ils n'en sont que plus ardents à revenir à la contemplation (2).

(1) D. Th. 2. 2. q. 182, a. 4, ad 3 : Qui proni sunt ad passiones propter earum impetum ad agendum, sunt simpliciter magis apti ad vitam activam propter spiritus inquietudinem. Unde dicit Greg. in 6 Moral. C. 17, ante med. quod *nonnulli ita inquieti sunt, ut si vacationem laboris habuerint, gravius laborent : quia tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacat.* Quidam vero habent naturaliter animi puritatem et quietem, per quam ad contemplationem sunt apti ; qui, si totaliter actionibus deputentur, detrimentum sustinebunt. Unde Gregorius dicit in 6 Moral. loc. cit., quod *quorumdam hominum ita otiosæ mentes sunt, ut si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operis inchoatione succumbant.*

(2) D. Th. 2. 2. q. 182, a. 4, ad 3 : Sed, sicut ipse (Gregorius) pos-

» Il n'y a donc point d'âme qui ne soit capable d'oraison, surtout quand il s'agit d'une âme chrétienne. Ceux qui sont trop actifs peuvent modérer leur activité et s'accoutumer à l'exercice de la méditation, de même que l'on modère les passions par les actes de vertus... Si l'on considère bien la profondeur des jugements divins et les autres motifs qui font trembler les plus innocents, il ne faut pas douter que cette crainte ne fasse rentrer un chrétien en soi-même, et ne l'oblige à s'arrêter quelquefois au milieu de sa course, pour méditer sérieusement sur sa manière de vivre (1). »

L'oraison mentale n'est donc pas le fait exclusif d'une certaine catégorie d'âmes d'élite, c'est le propre de chacun, au moins en ce qui concerne la partie essentielle.

139. D. Les devoirs d'état doivent-ils passer avant l'exercice de l'oraison ?

R. Sans aucun doute, puisque l'oraison n'est pas la fin de la vie intérieure, mais seulement un moyen pour y arriver. La fin de la vie intérieure consiste dans la charité (I, 136). Or, la charité veut que nous mortifions notre volonté propre, que nous nous soumettions à tous les commandements de Dieu, et que nous nous conformions en toutes choses à sa sainte volonté, ce qui comprend évidemment nos devoirs d'état.

« Un point essentiel, dit le vénérable Louis de Grenade, vrai fondement de la vie intérieure, c'est que l'on doit toujours commencer par remplir les devoirs d'état; après, on sera libre de consacrer son temps à l'oraison.

tea subdit, ibid., a med., *sæpe et pigras mentes amor ad opus excitat, et inquietas in contemplatione timor refrenat.* Unde et illi qui sunt magis apti ad activam vitam, possunt per exercitium activæ ad contemplativam præparari ; et illi nihilominus qui sunt magis ad contemplativam apti, possunt exercitia vitæ activæ subire, et per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

(1) *Traité de la véritable oraison.* P. 2, c. 5.

Qu'est-ce, en effet, que l'oraison? C'est une demande que nous adressons à Dieu, pour obtenir la grâce d'obéir à ses commandements et d'accomplir sa sainte volonté... Le premier de nos devoirs est d'accomplir les commandements de Dieu et de faire de cet accomplissement le but de nos oraisons. Que chacun donc commence par remplir les devoirs de son état... Tous les états ont été établis par Dieu, et c'est lui qui en a déterminé les obligations; quiconque viole ces obligations « résiste donc » à l'ordre de Dieu (*Rom.* XII, 2)... » Mais si les devoirs d'état sont des lois que Dieu lui-même a établies, qu'y a-t-il de plus déraisonnable que de s'en dispenser pour vaquer à l'oraison, où nous nous proposons précisément de demander la grâce d'accomplir la loi de Dieu? N'est-ce pas laisser la fin pour les moyens?... En vérité, en agissant ainsi, on montre bien qu'au lieu de chercher Dieu on se cherche soi-même, puisqu'on laisse Dieu pour se satisfaire... On montre bien qu'on ne connaît ni l'oraison, ni la fin de l'oraison, puisqu'on préfère l'oraison aux fruits que l'on devrait y chercher (1). »

140. D. Combien de temps faut-il donner chaque jour à l'oraison mentale?

R. On ne peut pas tracer de règle fixe et générale à ce sujet. Cela varie selon les obligations et les devoirs d'état de chacun : il y a des personnes qui peuvent y consacrer une heure par jour, d'autres plus, d'autres moins. Ce temps doit être déterminé de l'avis du directeur, avec générosité et discrétion. Quand il n'est pas possible de mieux faire, on peut faire son oraison pendant le travail manuel.

« On conseille, dit le vénérable Louis de Grenade, de donner à l'oraison le plus de temps possible : plusieurs

(1) *De l'oraison et de la considération.* P. 2, c. 5. Neuvième avis.

moments de courte durée ne valent pas un moment plus long. Lorsque le temps est court, il se passe en opérations préliminaires, à enchaîner l'imagination, à purifier le cœur, de sorte que l'oraison finit quand elle devrait commencer. Quel est le chercheur d'or qui jetterait la pelle et la pioche à l'instant où il découvrirait un filon de ce métal? Les fruits d'une longue et dévote oraison sont bien autrement précieux; ils donnent à l'homme une vigueur qui lui permet de marcher comme autrefois Élie jusqu'à la montagne de Dieu (III. *Rois*. XIX). Pour déterminer le temps qu'il faut consacrer à l'oraison, il me semble qu'elle ne saurait durer moins d'une heure et demie ou de deux heures; sans quoi on aura peut-être le temps de calmer l'imagination, mais à coup sûr on ne goûtera point les fruits de l'oraison. Toutefois, quand l'oraison vient après un pieux exercice, comme la récitation de l'office divin, la sainte messe, une lecture de piété, une prière vocale, ou dans un cas semblable, et surtout le matin en se levant, le cœur est mieux disposé: il suffit alors d'une étincelle pour l'enflammer, et en ce cas une courte préparation sera suffisante. Quoi qu'il en soit, si quelqu'un ne dispose que de quelques instants, à cause de ses nombreuses occupations, qu'il s'empresse d'offrir son denier, à l'exemple de la veuve. Dieu qui pourvoit aux besoins et aux nécessités de toutes les créatures, ne manquera pas de venir à son secours (1). »

141. D. Y a-t-il des circonstances où il faut donner plus de temps à l'oraison?

(1) *De l'oraison et de la considération*. P. 1, c. 30. Sixième avis. — Pour les âmes religieuses, il suffit ordinairement de consacrer à l'oraison le temps fixé par les constitutions de chaque institut. On doit supposer que leur imagination est plus calme, en raison d'une plus grande préparation éloignée. Néanmoins, les conseils du vénérable Louis de Grenade, considérés dans leur ensemble, conservent toute leur valeur, même et surtout pour les âmes consacrées à Dieu.

R. « De même que les gens du monde, dit le vénérable Louis de Grenade, non contents de leur table ordinaire, se font servir quelquefois des repas plus somptueux, de même les justes doivent avoir leurs fêtes et leurs banquets spirituels indépendamment de leurs oraisons journalières, afin de se remplir et de s'enivrer plus particulièrement de la douceur de Dieu et de l'abondance de sa maison... Dans la nature, ce n'est point assez de la rosée qui tombe chaque nuit, il faut encore des pluies qui durent assez souvent une ou deux semaines, afin que la terre, profondément imbibée, résiste aux ardeurs du soleil et à la chaleur des vents. Ainsi de nos âmes : la rosée de chaque jour ne leur suffit pas, il faut que de temps à autre elles versent avec abondance des larmes de dévotion, de sorte qu'une fois remplies de la vertu et de l'onction du Saint-Esprit, les vents de la tribulation et les vapeurs brûlantes du monde ne puissent plus les dessécher. Nous devons agir ainsi en tout temps, mais en particulier aux jours de grande solennité, quand nous sommes en proie à quelque grande douleur ou tribulation, quand nous rentrons d'un long voyage ou que nous achevons de régler une affaire qui nous a beaucoup distrait... La dévotion est une chose qu'il est si facile de perdre et si difficile de recouvrer (1). »

Des oraisons plus longues et plus fréquentes sont donc tout à fait motivées dans la vie intérieure, pourvu qu'elles soient réglées par la discrétion. C'est, du reste, un usage assez général parmi les âmes pieuses de consacrer chaque année quelques jours au recueillement et à la retraite.

142. D. Est-il important de mettre à profit les moments où Dieu nous visite plus particulièrement dans l'oraison ?

(1) *De l'oraison et de la considération*. P. 2, c. 5. Quatorzième avis.

R. C'est un point très important et tout à fait conforme à la volonté de Dieu qui ne nous visite ainsi, que pour nous combler de ses faveurs les plus précieuses.

« Lorsque votre âme recevra une visite plus particulière de Dieu, dit le vénérable Louis de Grenade, soit pendant l'oraison, soit en dehors de l'oraison, ne la laissez pas passer sans en profiter, parce qu'il est certain que sous sa conduite vous marcherez plus vite en une heure, que vous ne le feriez sans lui en plusieurs jours. Sur l'ordre du Sauveur, saint Pierre, d'un seul coup de filet, prit plus de poissons qu'il n'en avait pris toute la nuit précédente; la même chose nous arrivera dans cette pêche spirituelle de l'oraison, si nous ne négligeons pas de profiter des facilités que Dieu nous y ménage. « Jouis- » sez, dit l'Ecclésiastique (XIV, 14), des jours heureux, » et ne perdez rien des faveurs divines. » En toutes choses, mais surtout en matière d'oraison, il est important de saisir l'occasion favorable: car c'est alors que l'ange vient remuer l'eau de la piscine et lui communiquer la vertu de guérir; ou plutôt, c'est Dieu lui-même qui vient en aide à l'homme, et lui offre un secours incomparablement au-dessus de toute l'industrie et de toute la diligence humaine. Dès que le bon vent se lève, les marins se hâtent de lever l'ancre et de déployer les voiles; ils n'attendent pas que le vent ait changé de direction. Ainsi doivent faire les personnes intérieures, et cela avec d'autant plus de zèle que l'affaire est plus importante, et que le souffle divin leur est plus nécessaire que le souffle des vents aux marins. Telle était la pratique de saint François d'Assise. Saint Bonaventure raconte que si, en voyage, il lui arrivait de recevoir quelque visite particulière de Notre-Seigneur, il laissait ses compagnons marcher en avant et restait seul pour savourer à loisir la céleste nourriture. Ceux qui agissent autrement ne tardent pas à en être punis :

parce qu'ils n'ont pas voulu de Dieu, quand Dieu les cherchait, ils chercheront Dieu et ne le trouveront pas (1). »

143. D. Les distractions de l'esprit sont-elles des obstacles à la véritable oraison?

R. Les distractions sont inhérentes à la faiblesse de notre nature corrompue; non seulement elles ne sont pas des péchés, quand on les chasse autant que possible, mais Dieu, qui connaît notre misère, nous prend en pitié et finit par nous visiter dans sa miséricorde. Le plus habile dans l'oraison n'est pas celui qui n'a jamais de distractions, mais celui qui lutte contre elles avec le plus de courage et qui se montre le plus fidèle dans l'accomplissement de la volonté de Dieu.

Dom Le Masson, général des Chartreux, donne d'excellents conseils sur la conduite à suivre au milieu des distractions : « Si, dit-il, en produisant les affections, l'esprit se distrait en plusieurs pensées superflues, mauvaises ou ridicules, il ne faut pas s'en étonner, et bien moins encore s'en inquiéter; car cela provient de la faiblesse naturelle et de l'inconstance de l'esprit humain, auxquelles la malice des diables se joint pour tâcher de nous troubler, et de nous jeter dans l'impatience à la vue de cent sottises dont l'imagination fourmille, ou pour nous faire quitter prise, par le découragement... Si la distraction revient cent fois, ne vous étonnez pas plus de la centième que de la première; et quand vous vous en apercevrez, remettez doucement votre esprit en la présence de Dieu, comme si de rien n'était, sans faire réflexion sur la matière de vos distractions. Quand les mouches piquent, on se contente de se servir de la

(1) *De l'oraison et de la considération.* P. 1, c. 30. Septième avis.

main pour les chasser, mais on ne court pas après elles pour les tuer ; et si, après en avoir chassé une, il en revient une autre, on fait encore la même chose, sans s'étonner. Il faut faire de même à l'égard de la distraction, et ne pas courir après elle, car ce serait temps perdu ; c'est-à-dire qu'il ne faut pas s'arrêter à s'en faire des reproches à soi-même, ni des lamentations intérieures (qui ne sont que des productions de l'impatience du cœur), ni des considérations pour tâcher de l'étouffer, et pour l'empêcher de revenir ; car faire ainsi, c'est courir après les mouches. Laissons-les donc voler ; marchons à Dieu et passons outre sans nous amuser (1). »

Toutefois, les distractions peuvent avoir des causes bien différentes. Elles peuvent venir de la langueur et de la faiblesse de notre corps, de notre imagination vagabonde, de la malice du démon, quelquefois aussi, c'est Dieu qui les permet pour rendre notre vertu plus solide : si pour l'une ou l'autre de ces causes, nos distractions sont involontaires, les conseils de Dom Le Masson sont suffisants. Mais si les distractions sont volontaires et viennent de notre manque de préparation, de notre négligence, de notre immortification, de notre tiédeur dans le service de Dieu, etc. ; en ce cas, il faut s'appliquer généreusement à faire disparaître ces mauvaises dispositions. Au reste, quelles que soient nos distractions, n'abandonnons jamais l'oraison ; efforçons-nous, au contraire, de lutter contre les obstacles que nous rencontrons dans ce saint exercice, en gardant la paix intérieure et en tenant notre volonté toujours unie à la volonté de Dieu (1, 180-185).

144. D. Les méthodes jouent-elles un grand rôle dans l'exercice de l'oraison ?

(1) *Introduction à la vie intérieure et parfaite.* T. 2, c. 6. De l'oraison intérieure.

R. Les méthodes d'oraison sont très utiles et souvent nécessaires, surtout pour les commençants. Néanmoins, l'oraison dépend essentiellement de la grâce divine, à laquelle nous nous préparons par l'humilité et par la conformité à la volonté de Dieu : on ne peut, par respect pour la grâce, considérer l'oraison comme un art et lui assigner des règles fixes et invariables.

« Plusieurs s'imaginent, dit le vénérable Louis de Grenade, qu'il en est de l'oraison comme d'un art quelconque, dont il suffit d'apprendre les procédés et les règles pour s'y rendre parfait ; ils oublient que, loin de dépendre en rien de notre habileté, la grâce, au contraire, est un pur effet de la miséricorde infinie de Dieu. Leur illusion vient de la doctrine qu'ils rencontrent dans certains livres modernes, où, après avoir établi des règles, les auteurs laissent croire que ces règles, bien observées, peuvent suppléer à la grâce. A les entendre, il n'y a qu'à suivre la méthode des alchimistes, dont la formule est celle-ci : Prenez telle ou telle matière, soumettez-la à telle ou telle préparation, et vous aurez de l'or pur... Cette opinion n'a rien de commun avec l'enseignement des saints Docteurs ; elle est même injurieuse à la grâce, qui, étant l'œuvre de Dieu et un pur effet de sa miséricorde, ne saurait en aucune manière être subordonnée à notre industrie. Ce qui nous dispose à la grâce, c'est une véritable et sincère humilité, c'est une connaissance approfondie de notre misère et une grande confiance en Dieu... Cependant, on aurait tort de conclure qu'il n'y a aucune méthode à suivre ; car, bien que celui qui plante et qui arrose diffère de celui qui donne l'accroissement, celui qui donne l'accroissement, c'est-à-dire Dieu, veut avant toutes choses que l'on commence par planter et par arroser (1). »

(1) *De l'oraison et de la considération.* P. 2, c. 5. Dix-septième avis.

145. D. A quoi peut-on reconnaître une bonne oraison ?

R. On reconnaît une bonne oraison à ses fruits, c'est-à-dire aux effets qu'elle produit dans les âmes. Nous parlerons ailleurs de l'effet principal de la contemplation extraordinaire (II, 60, 61). Qu'il nous suffise d'indiquer ici les caractères distinctifs d'une bonne oraison en général.

« Pour reconnaître la bonté de l'oraison, dit Dom Le Masson, il faut qu'elle porte des fruits. Que la douceur, l'humilité et les autres vertus l'accompagnent, et qu'elles se produisent au dehors par l'accomplissement de la volonté de Dieu dans sa vocation. Ainsi, tenez pour certain que quand même vous auriez de hautes élévations d'esprit dans l'oraison, et que vous seriez comme ravis jusqu'au troisième ciel, si, hors de là, vous étiez désordonnés dans vos passions, obstinés dans votre jugement, froids et négligents dans l'estime et la pratique des vertus solides, vos contemplations ne seraient que des fantômes ; mais, au contraire, s'il arrive que vous soyez secs comme du bois dans l'oraison, sans goût et sans sentiment, et que d'ailleurs vous avanciez dans l'estime et la pratique des vertus solides, soyez assurés que votre oraison est bonne, et demeurez en repos sous la conduite de l'excellent guide qui a caché l'argent dans votre sac, comme le maître d'hôtel fit aux frères de Joseph, afin de vous donner l'occasion d'un grand étonnement, en vous voyant si amoureusement trompés à votre avantage. Vous pensiez ne porter que du blé dont le poids vous fatiguait ; mais vous portez aussi de l'or, que vous trouverez avec joie, quand l'heure sera venue (1). »

(1) *Introduction à la vie intérieure et parfaite.* T. 2, c. 6. De l'oraison intérieure.

CHAPITRE II

De la Méditation

Ce que c'est que la méditation, 146. — *Les trois parties de la méditation, d'après saint Thomas*, 147. — *Préparation prochaine ou* établissement des principes, 148; *sujets ordinaires de la méditation*, 149; *la préparation doit-elle être égale pour tous*, 150. — Considérations *imaginaires ou intellectuelles, ce que c'est*, 151; *leur nécessité*, 152; *mesure à apporter*, 153. — Affections, *leur nécessité*, 154; *leur modération*, 155; *soin qu'il faut apporter aux affections aussi bien qu'aux considérations*, 156; *les affections, véritable terme et conclusion de la méditation*, 157; *résolutions*, 158, 159; *action de grâces*, 160; *demande*, 161. — *Deux défauts à éviter dans la méditation: le découragement*, 162, *la nonchalance*, 163. — *A quels signes on reconnaît que Dieu invite à passer de la méditation à un degré plus élevé d'oraison*, 164; *ces signes n'indiquent jamais qu'un état transitoire*, 165; *règles particulières à suivre par rapport à la cessation des actes discursifs pendant l'oraison*, 166. — *Comment se fait-il qu'il y ait si peu d'âmes qui passent de la méditation à la contemplation*, 167.

146. D. Qu'est-ce que la méditation ?

R. La méditation, qu'on appelle aussi oraison de discours, est une application de notre esprit sur un sujet de piété, pour en devenir meilleur. Cette définition n'exclut pas l'élévation de l'âme à Dieu, elle la suppose. Il y a deux manières d'appliquer notre esprit sur un sujet de piété. On peut d'abord employer les raisonnements de l'esprit pour exciter des affections et des résolutions dans la volonté ; cette première manière consiste à déduire une vérité d'une autre : c'est le raisonnement proprement dit. On peut aussi, dans le même but, passer d'une considération à une autre ; cette seconde manière de méditer consiste dans une série de considérations qui se suivent sans s'enchaîner, comme il arrive plus particulièrement lorsqu'on médite sur un mystère de la vie de Notre-Seigneur : ici la part du raisonnement

est moins considérable (1). Quelques auteurs donnent à cette dernière méditation le nom de contemplation, parce qu'on y considère et contemple, bien que successivement, plusieurs tableaux ; il va sans dire que si la considération n'arrive pas jusqu'au regard simple et amoureux qui constitue la contemplation, cette opération de l'âme reste et demeure une méditation.

147. D. Comment faut-il s'y prendre pour faire utilement la méditation ?

R. Toutes les méthodes de méditation se réduisent à trois points principaux indiqués par saint Thomas : l'établissement des principes ou choix du sujet, les considérations et les raisonnements sur le sujet qu'on a choisi, enfin le simple regard de la vérité qui est la conclusion (2).

« La première partie, dit Massoulié, est l'établissement des principes (*acceptionem principiorum*), qui renferme toute la préparation. On choisit le sujet de la méditation, et l'on se met avec une foi vive en la pré-

(1) D. Th. in 4, dist. 15, q. 4 a. 1, quæst. 2, ad 1 : Contemplatio... communiter sumitur pro omni actu quo quis a negotiis exterioribus sequestratus soli Deo vacat : quod quidem contingit dupliciter... per lectionem... per orationem. Meditatio autem ad utrumque se habet quasi medium inter ea : quia ex hoc quod (Deus) nobis loquitur in Scripturis, ei per meditationem intellectu et affectu præsentamur, et sic præsentati ei, vel præsentem eum habentes, ei loqui possumus per orationem. — 2. 2. q. 180, a. 3, ad 4 : Homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter : uno modo per ea quæ ab alio accipit... Alio modo necessarium est quod adhibeat proprium studium : et sic requiritur meditatio.

Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 2, disp. 6, a. 1, n° 1 : Meditatio est mentis discursus, quo intellectus circa materiam aliquam de una consideratione ad aliam transit. Discursus duplex, unus proprie dictus, alius improprie : discursus proprie dictus ex una consideratione aliam colligit ; improprie dictus unam considerationem post aliam format. Meditatio habet similitudinem corporalium oculorum.

(2) D. Th. 2. 2. q. 180, a. 3, c. : Quidam (actus) pertinent ad acceptionem principiorum... alii autem pertinent ad deductionem principiorum.... ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis.

sence de Dieu, afin d'exciter en soi un profond respect, un grand recueillement, et une sérieuse attention devant la divine Majesté, qui a la bonté de nous souffrir, et qui nous offre sa grâce et son concours pour le prier efficacement. On lui demande d'abord force et lumière, afin que non seulement les vérités entrent dans l'esprit, mais aussi que l'esprit entre dans ces vérités. « J'entrerai » dans la vérité, » dit le Psalmiste (1). Les vérités peuvent entrer dans tous les esprits; elles sont entrées dans l'esprit des philosophes et des hérétiques, et ils les ont retenues captives, couvertes de ténèbres et mêlées avec leurs erreurs. Mais tous les esprits n'entrent pas dans la vérité pour en recevoir les impressions, pour en goûter les douceurs, et pour en tirer toute la force qu'elle peut donner. Il faut donc demander à Dieu, avec saint Augustin, qu'il nous fasse connaître, non pas une vérité qui brille, et dont la lumière ne sert qu'à nous éblouir et à flatter notre vanité; mais une vérité qui nous corrige, qui nous redresse, qui nous découvre les replis de notre conscience, où un amour-propre caché nourrit de très grands défauts et gâte tout le bien que nous faisons (2).

» La seconde partie de l'oraison est celle que saint Thomas appelle à juste titre méditation et considération, parce qu'on y emploie le raisonnement (*deductionem principiorum*); c'est alors qu'on regarde l'objet sous toutes ses faces et qu'on examine ses effets et ses propriétés, pour en mieux connaître la nature (3).

» La troisième partie est la conclusion. Après avoir suffisamment raisonné, il faut enfin conclure, et c'est dans cette conclusion que se trouve le simple regard ou

(1) *Ps.* LXXXV. 11. Ingrediar in veritate.

(2) Veritatem lucentem, veritatem arguentem.

(3) D. Th. in 3, dist. 35, q. 2, a. 2, quæst. 1. Aliquando vero ad intima non pervenitur, nisi per circumposita, quasi per quædam ostia.

contemplation de la vérité (*contemplatio veritatis*), véritable repos de l'esprit ; car c'est par le repos que se terminent tous les mouvements qui ne sauraient être perpétuels. Ce repos de l'entendement qui contemple doucement et à loisir son objet tout entier, après l'avoir suffisamment médité, est accompagné d'admiration, d'adoration, d'amour, et de toutes les autres affections de la volonté. C'est surtout à l'amour que tout cet exercice doit se rapporter, et c'est par l'amour qu'il doit finir. Quand l'amour est enfin allumé, il faut l'abandonner à lui-même : il est assez ingénieux, assez éclairé, assez éloquent ; son ardeur le conduira de reste, le transportera, et lui fera exciter toutes les autres affections. L'amour prendra aussi toutes les résolutions nécessaires, car il n'est jamais oisif, et il opère toujours conformément à l'ardeur dont il est animé : il connaît d'ailleurs tous les moyens dont il a besoin pour se conserver (1). »

148. D. En quoi consiste la préparation prochaine de la méditation ?

R. La préparation prochaine, première partie de la méditation, consiste à se recueillir davantage, à implorer humblement le secours de Dieu, et à se représenter le sujet de méditation qu'on a choisi (*acceptionem principiorum*).

« La première chose que nous devons faire avant de nous mettre en oraison, dit le vénérable Louis de Grenade, est de préparer notre cœur... « Avant la prière, » dit l'Ecclésiastique (XVIII, 23), préparez votre âme, » et ne soyez pas comme un homme qui tente Dieu. » Tenter Dieu, c'est lui demander un miracle pour des choses qui peuvent se faire sans cela (2)... Cette prépa-

(1) *Traité de la véritable oraison.* P. 3, c. 5.
(2) *De l'oraison et de la considération.* P. 1, c. 24.

ration peut se faire de plusieurs manières. On peut se rappeler ses péchés... Cependant il ne faudrait pas donner trop de temps à cette considération, comme font certaines personnes qui y passent toute leur vie... Une autre préparation excellente, c'est de penser à la grandeur et à la majesté de Dieu avec qui nous allons nous entretenir. Nous comprendrons alors avec quel respect, avec quelle humilité, avec quelle attention, une misérable créature doit s'approcher de Dieu... Mais ce qui nous servira aussi beaucoup à nous bien préparer, c'est de considérer attentivement ce que nous allons faire dans l'oraison : nous y allons pour recevoir l'Esprit de Dieu, les influences de sa grâce, la joie de la charité, et enfin la dévotion... Que les portes de notre entendement et de notre volonté se ferment à tous les soucis du monde, et ne s'ouvrent que pour Dieu seul... Il n'est pas mal non plus de se préparer à l'oraison par la récitation de quelques prières vocales... Il est bon aussi de nous rappeler que nous ne devons pas nous mettre en oraison, pour chercher notre plaisir et notre consolation, mais pour procurer la gloire de Dieu et pour accomplir sa sainte volonté... Nous ferons bien, quand nous aurons à méditer le lendemain, d'y songer dès la veille, en recommandant à Dieu le sujet de notre oraison (1)...

» Cette première préparation doit être suivie de la lecture du sujet. Il faut faire cette lecture, non point avec précipitation et à la hâte, mais avec calme et attention, car ce n'est pas assez que l'esprit saisisse le sens des paroles, il faut encore que la volonté les goûte et les savoure. Quand nous rencontrons un passage plus touchant, arrêtons-nous un peu pour le ruminer à loisir, et pour faire une courte prière... La lecture ne doit pas être trop longue et absorber le temps au préjudice des

(1) *De l'oraison et de la considération.* C. 25.

autres parties plus importantes de l'oraison. Car, « lire et prier, dit saint Augustin, sont deux choses excellentes; mais s'il est impossible de les faire marcher de pair, la prière doit être préférée à la lecture... » Toutefois, de même qu'à défaut de pain de froment, on mange du pain de seigle ou d'orge, de même si les distractions nous rendent l'oraison impossible, nous ferons bien d'insister davantage sur la lecture, et au besoin de joindre les deux exercices, en passant à diverses reprises de la lecture à la méditation, et réciproquement : car il est plus difficile à l'esprit de se laisser emporter par l'imagination, lorsqu'il suit pas à pas les paroles d'une lecture, que lorsqu'il est entièrement livré à lui-même. Ce qui vaut mieux encore, c'est de lutter sans cesse avec Dieu, comme Jacob. La lutte achevée, Dieu nous accordera sa bénédiction, et il versera dans nos cœurs la dévotion, ou toute autre grâce signalée, comme il arrive toujours à ceux qui combattent vaillamment pour son amour (1). Cette lecture est indispensable dans les commencements, mais plus tard, lorsque nous serons familiarisés avec les vérités à considérer, elle deviendra moins nécessaire et nous pourrons passer de suite à la méditation (2). »

Massoulié, quoique plus concis, ne parle pas autrement que le vénérable Louis de Grenade. « L'oraison et la lecture, dit-il, appartiennent au commencement : ce sont les principes de la méditation. Il est toujours nécessaire, dit saint Thomas, de commencer par la prière et par l'invocation du Saint-Esprit, parce qu'il s'agit de connaître quelque perfection divine ou quelque vérité surnaturelle, et qu'alors nous avons besoin des lumières d'en haut pour arriver à cette connaissance. « J'ai » invoqué le Seigneur, dit le Sage, et j'ai reçu l'Esprit

(1) *De l'oraison et de la considération*. P. 1, c. 26.
(2) *Ibid*. C. 24.

» de Sagesse (*Sap.* VII, 7). » La lecture nous fournit des raisons et des lumières proportionnées à notre esprit pour pénétrer le sujet que nous voulons contempler. Pour l'ordinaire, on lit quelque livre où l'on a mis par ordre ces matières d'oraison : l'Incarnation du Verbe dans le sein d'une Vierge, sa naissance dans une étable, sa mort sur la croix, et d'autres vérités semblables. Il faut rapporter à cette préparation l'acte que Richard de Saint-Victor appelle *pensée*, soit qu'il y en ait une ou plusieurs : la *pensée* sur le sujet qu'on doit méditer peut venir de la lecture ou de notre esprit (1). »

149. D. Quels sont les sujets de méditation que l'on doit choisir le plus ordinairement ?

R. On peut méditer sur tous les sujets capables de nous porter à la pratique de la vertu ; cela s'étend à toutes les vérités, mais surtout aux vérités de l'ordre surnaturel (1, 123-125). « Il n'y a pas, dit le vénérable Louis de Grenade, de meilleurs sujets de méditation, ni de plus efficaces, que ceux qui se tirent des principaux mystères de notre foi, tels que la passion et la mort du Sauveur, le jugement, l'enfer, le paradis, les bienfaits divins, le souvenir de nos péchés, de notre vie et de notre mort. Tous ces sujets, bien examinés, excitent dans le cœur les sentiments les plus salutaires (2). »

Sainte Thérèse appréciait beaucoup les livres de méditation et elle ne manquait pas de les conseiller à ses filles. « Des auteurs éminents, dit-elle, nous ont laissé sur l'oraison mentale un très grand nombre d'excellents livres, dans lesquels les esprits réglés, les âmes exercées à méditer, et capables de se recueillir, trouvent abondamment tout ce qui leur est nécessaire. Aussi, mes filles, après que de tels maîtres ont parlé, ce serait

(1) *Traité de la véritable oraison.* P. 1, c. 2.
(2) *De l'oraison et de la considération.* P. 1, c. 1, § 8.

vous tromper que de faire quelque cas de ce que je pourrais vous dire sur ce sujet. Ces ouvrages présentent les mystères de la vie et de la passion de Notre-Seigneur distribués pour chaque jour de la semaine ; ils contiennent en outre des méditations sur le jugement, sur l'enfer, sur notre misère et notre néant, sur les grandes obligations que nous avons à Dieu ; enfin, ils renferment des instructions solides et des règles sûres pour se bien conduire dans toutes les parties de l'oraison (1). »

Sainte Thérèse parle sans doute en général dans ce passage du *Chemin de la perfection ;* cependant, nous pouvons croire qu'elle avait particulièrement en vue les écrits du vénérable Louis de Grenade déjà fort répandus en Espagne vers cette époque, et en particulier le traité *De l'oraison et de la considération*, qui contient des méditations pour chaque jour de la semaine (2).

150. D. Est-ce que tout le monde a besoin d'une égale préparation pour faire oraison ?

R. « Entreprendre de faire oraison sans s'y préparer, dit Massoulié, c'est tenter le Saint-Esprit, et porter l'orgueil dans l'école de l'humilité. Dieu, selon les lois ordinaires de sa Providence, ne donne les secours nécessaires aux causes secondes, que conformément aux dispositions qu'il trouve en elles. On ne doit donc rien attendre de grand sans préparation (3). Néanmoins,

(1) *Le Chemin de la perfection*. C. 20.

(2) Sainte Thérèse écrivit deux fois *Le Chemin de la perfection*. Le second exemplaire qui est celui de Valladolid aurait été commencé vers l'année 1569. Cf. Bouix. *Avertissement*. T. III. — Louis de Grenade avait déjà publié son traité *De l'oraison et de la considération*, en 1567, à Salamanque. Sainte Thérèse pouvait donc lui écrire, en 1577 : « Parmi ce grand nombre de personnes qui vous aiment en Notre-Seigneur à cause de la sainteté et de l'utilité de votre doctrine, et qui le remercient de vous avoir donné à l'Église pour faire un bien si grand et si universel aux âmes, je m'estime heureuse de vous faire savoir, mon Révérend Père, que vous pouvez compter Thérèse de Jésus... (Bouix. L. CLXX). »

(3) Nihil sine præparatione magnum (Tert.).

tous ceux qui font oraison, n'ont pas besoin d'une égale préparation. Il y en a qui prennent soin d'entretenir par un grand recueillement le feu sacré qu'ils ont excité dans leur oraison : ceux-là, quand ils reviennent, l'ont bien plus tôt rallumé que ceux qui l'ont laissé se ralentir, ou ce qui serait pire, entièrement éteindre. Quand les choses corporelles ont déjà reçu quelque forte impression, il leur reste une disposition favorable à l'éprouver de nouveau : ainsi le bois qui a été déjà enflammé, s'enflamme plus facilement une seconde fois. De même l'âme qui a déjà été fortement excitée à la dévotion, revient plus facilement à sa première ferveur (1)... C'est par ce même principe que les prophètes qui avaient déjà reçu la lumière prophétique par quelque impression passagère, étaient mieux disposés à la recevoir de nouveau... Après une fervente oraison, l'âme est mieux disposée à l'oraison qu'auparavant, et elle la conserve plus longtemps (2). Les âmes qui se présentent à l'oraison tout embrasées d'amour n'ont pas besoin d'une grande préparation, parce qu'elles sont déjà préparées : leur disposition est continuelle. Les choses divines deviennent pour elles comme naturelles (*connaturales*), ainsi qu'on dit dans l'école ; il leur est aussi facile d'en être fortement touchées, que les personnes du monde le sont des choses sensibles conformes à leurs inclinations.

(1) D. Th. 2. 2. q. 171, a. 2, ad 2 : Sicut in rebus corporalibus, abeunte passione, remanet quædam habilitas ad hoc quod iterum patiantur, sicut lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur ; ita etiam in intellectu prophetæ, cessante actuali illustratione, remanet quædam habilitas ad hoc quod facilius iterato illustretur : sicut etiam mens semel ad devotionem excitata, facilius postmodum ad devotionem pristinam revocatur.

(2) D. Th. q. 12. *de verit.* a. 1, c. : Homo post frequentes tristitias facilius ad tristitiam provocatur ; ita etiam quando mens aliqua divina inspiratione tangitur, etiam illa inspiratione abeunte remanet habilior ad iterato recipiendum, sicut post devotam orationem remanet mens devotior.

» Mais le bonheur est encore plus grand pour les personnes qui ont fait un progrès considérable dans les voies de la sainteté, et qui par un long exercice de toutes les vertus ont mérité de recevoir les divines impressions qui accompagnent les dons du Saint-Esprit : elles ont une règle bien plus élevée que la règle d'une vertu commune ; leur règle n'est plus la seule raison, c'est la grâce, c'est Dieu même, dont elles ont une si grande participation, que c'est Dieu qui agit et qui vit en elles plus qu'elles ne vivent et qu'elles n'agissent elles-mêmes (1)... C'est pourquoi elles n'ont pas besoin de beaucoup de préparation, puisqu'elles sont déjà transformées en grâce. Tout ce qu'il y a de plus héroïque dans les vertus chrétiennes leur est familier, et elles entreprennent avec une merveilleuse promptitude et une extrême facilité tout ce qu'il y a de plus difficile à la nature... Dans cet état, une seule parole de Dieu les enflamme, un trait de sainteté qu'elles liront, et tout ce qui porte à Dieu, entre aussi avant dans leur esprit que si c'étaient les premiers principes. Ni la nature ni la raison n'ont point de part dans de pareilles opérations : ces âmes n'agissent plus que par le mouvement de leur amour, de même que toutes les causes agissent d'après l'exigence de leur nature (2)...

» Il est vrai que toutes les âmes n'ont pas les mêmes dispositions ni les mêmes faveurs, et que celles-là mêmes qui sont très avancées dans la perfection en sont quelquefois privées. Dieu est comme un soleil : par sa présence, il porte un grand jour dans les âmes ; par son

(1) D. Th. in 3. dist 34, q. 1, a. 3, c. : Oportet quod donorum operationes mensurentur ex altera regula quam sit regula humanæ virtutis, quæ est ipsa Divinitas ab homine participata suo modo. ut jam non humanitus, sed quasi Deus factus participatione, operetur.

(2) D. Th. in 3. dist. 27, a. 1, c. : Unumquodque autem agit secundum exigentiam suæ formæ, quæ est principium agendi, et regula operis... Ita amans, cujus affectus est informatus ipso bono... inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati.

absence, il les laisse aussi, quand il lui plaît, dans une nuit obscure et dans d'épaisses mais salutaires ténèbres. Il se montre et il se cache, selon qu'il est plus convenable à ses desseins, parce qu'il est le Maître de ses grâces. Au milieu de ces obscurités, les âmes ont besoin de toute leur application et de toute leur industrie pour allumer un peu de feu dans leur cœur. Il faut louer Dieu dans la sécheresse aussi bien que dans la ferveur, consulter ses directeurs, s'observer soi-même, suivre Dieu pas à pas, enfin se préparer à l'oraison, s'exciter plus ou moins, selon que l'âme approche plus ou moins de l'état que nous avons décrit (1). »

Une grande ferveur peut donc quelquefois autoriser une préparation prochaine moins complète ; mais la règle générale, dont il ne faut pas facilement s'écarter, c'est qu'on doit se préparer avec soin. Aussi, dans un autre endroit, Massoulié insiste sur le « défaut intolérable de certaines âmes qui prétendent entrer d'abord dans une profonde contemplation, sans s'y préparer d'aucune manière, et sans prendre un sujet pour méditer. On peut les appeler présomptueuses ; car c'est une présomption de ne pas vouloir user des moyens que Dieu a ordonnés pour s'avancer dans la perfection... Saint Thomas, tout modéré qu'il est dans ses paroles, n'a pas hésité de dire que ce serait une folie d'en user autrement. « C'est le » propre, dit-il, d'un homme insensé et qui tente Dieu, » d'attendre un secours de Dieu, sans vouloir agir avec » la grâce selon ses forces dans les choses où il peut » s'aider par sa propre action ; car, il appartient à la » bonté de Dieu de pourvoir aux choses, non pas en » faisant tout immédiatement par lui-même, mais en » appliquant les créatures aux actions qui leur sont » propres. Il ne faut donc pas espérer que Dieu nous

(1) *Traité de la véritable oraison.* P. 3, c. 4.

» assiste, si nous refusons de nous aider nous-mêmes. » Ce procédé est contraire à sa sagesse et à sa » bonté (1). » Il faut donc d'abord après la prière entrer dans la méditation... Que si Dieu veut abréger le chemin, il est le Maître... Mais s'il ne nous inspire pas de monter plus haut, ou plutôt si lui-même ne nous y élève pas, il faut commencer par les degrés les plus bas, et encore lui rendre grâce de ce qu'il daigne nous y soutenir (2). »

151. D. En quoi consiste la méditation ou considération proprement dite ?

R. La méditation ou considération proprement dite, comprend « les actes qui conduisent à la parfaite connaissance du sujet, selon la grâce de Dieu et la disposition de chacun (3). » — « La lecture du sujet achevée, dit le vénérable Louis de Grenade, on commence la méditation. Parmi les sujets de méditation, les uns sont de nature à être facilement reproduits par l'imagination, comme les circonstances de la vie et de la passion de Notre-Seigneur ; les autres appartiennent moins à l'imagination qu'à l'entendement, ce qui a lieu pour les perfections divines et les considérations qu'elles suggèrent. De là, deux sortes de méditation qu'on peut appeler *imaginative* et *intellectuelle*. On emploie l'une ou l'autre selon que le sujet le demande. Par exemple, lorsque le mystère que nous voulons méditer se rapporte à la vie de Jésus-Christ ou à tout autre sujet qui peut être

(1) D. Th. L. 3. *Contra gentes*. C. 35. Expectare a Deo subsidium in his in quibus aliquid se potest per propriam actionem juvare, prætermissa propria actione, est insipientis et Deum tentantis. Hoc enim ad divinam bonitatem pertinet, ut rebus provideat, non immediate omnia faciendo, sed alia movendo ad proprias actiones. Non ergo expectandum a Deo ut omni actione propria qua sibi aliquis subvenire potest, prætermissa. Deus ei subveniat: hoc enim divinæ ordinationi repugnat, et bonitati ipsius.

(2) *Traité de la véritable oraison*. P. 1, c. 6.

(3) Massoulié. *Ibid*. C. 2.

représenté sous des figures sensibles, comme le jugement dernier, l'enfer, le paradis, on se sert de l'imagination pour considérer toutes ces choses en elles-mêmes et présentes, afin d'en être frappé davantage et d'en concevoir un sentiment plus vif et plus profond. Quelques-uns vont même plus loin; ils se figurent que tout cela se passe dans leur propre esprit. Cette pratique sert beaucoup à tenir l'âme dans le recueillement... De ces deux manières de se représenter les choses, on choisira celle qui paraîtra la meilleure... Mais gardons-nous bien de donner trop libre carrière à l'imagination; sans quoi, outre la lassitude qui en résulterait, on s'exposerait à devenir le jouet de déplorables illusions, et à prendre pour des réalités les fantômes d'un cerveau en délire (1). »

Il y a donc deux sortes de méditation ou considération : l'une est intellectuelle, l'autre imaginaire. La première se fait par les considérations de l'entendement sur le sujet proposé, sur les vertus, sur les vices, sur les paroles de la sainte Écriture, sur les perfections divines, etc.; c'est, comme l'explique fort bien saint Thomas, une sorte de *rumination* qui a pour but de nous incorporer en quelque façon la pure substance de la vérité, et de nous en donner l'intelligence (2). La méditation imaginaire se fait en représentant sous des images corporelles les choses qui peuvent être saisies par les sens : elle a son utilité, mais elle doit être réglée et maintenue dans de justes bornes.

152. D. La considération attentive du sujet est-elle nécessaire pour bien faire l'oraison mentale?

R. Toutes les âmes ne sont pas appelées à faire l'oraison mentale de la même manière. Nous verrons

(1) *De l'oraison et de la considération.* P. 1, c. 27.

(2) D. Th. 1. 2. q. 102, a. 6, ad 1 : *Ruminatio* autem significat meditationem Scripturarum, et sanum intellectum earum.

dans la suite qu'on peut être appelé à des états d'oraison plus parfaits ; mais, d'ordinaire, on ne peut s'élever à la contemplation que par les actes qui y conduisent naturellement : la méditation ou considération.

« Dans l'état où nous sommes, dit Massoulié, nous ne pouvons découvrir aucune vérité sans beaucoup de raisonnements, à moins que ce ne soit quelqu'un de ces premiers principes qui se font voir immédiatement par eux-mêmes... « La vie contemplative, dit saint Thomas, » consiste principalement dans l'acte de l'entendement : » le nom de contemplation qui signifie vue et regard, » le fait assez connaître. Toutefois, le contemplatif doit » se servir des lumières de la raison pour arriver à ce » simple regard : cette recherche de la raison, d'après » saint Bernard, s'appelle contemplation (1). » Dieu ne se communique ordinairement que selon la capacité des sujets. L'Ange, qui est une nature très simple, connaît les choses d'une manière très simple, sans recourir au raisonnement... Mais Dieu ne conduit l'homme à la simple contemplation de ses perfections et de ses œuvres que par la variété des raisonnements, parce que la nature de l'homme fragile et mêlée avec la matière, n'est pas capable de recevoir tout à la fois, et d'une manière uniforme, les lumières de Dieu. Il doit donc se servir de cette excellente règle de l'Évangile : *demandez, cherchez, frappez* (2). »

153. D. Faut-il faire beaucoup de considérations dans la méditation ?

R. Il faut faire autant de considérations qu'il est

(1) D. Th. in 3, dist. 34, q. 1, a. 2, quæst. 2, c. : Vita contemplativa principaliter in operatione intellectus consistit ; et hoc ipsum nomen contemplationis importat, quod visionem significat. Utitur tamen inquisitione rationis contemplativus, ut deveniat ad visionem contemplationis, quam principaliter intendit ; et hæc inquisitio secundum Bernardum, dicitur contemplatio.

(2) *Traité de la véritable oraison*. P. 1, c. 5.

nécessaire pour bien se pénétrer de la vérité que l'on médite; mais on ne doit point oublier que la méditation n'est point une spéculation sèche et aride, c'est surtout une élévation tendre et affectueuse de l'âme à Dieu.

« Ne nous laissons pas entraîner trop loin par l'entendement, dit le vénérable Louis de Grenade, et ne cherchons pas tant dans l'oraison les vaines spéculations de l'esprit que les affections et les sentiments de la volonté. Si l'entendement vient en aide aux actes de la volonté, et contribue à lui inspirer de bons mouvements, il peut aussi lui être tout contraire. Le rôle de l'intelligence doit se borner à précéder la volonté, et à lui montrer ce qu'elle doit aimer; mais si l'intelligence s'enfonce dans des réflexions inutiles et trop longues, elle condamne la volonté à rester inactive. La réflexion ressemble à un remède très efficace, indispensable même, quand on l'administre en petite quantité; très nuisible, au contraire, si la dose est trop forte. Ainsi, donner à la réflexion un temps convenable ravive la flamme de l'amour, s'y appliquer outre mesure ne peut manquer d'affaiblir et de diminuer l'élan de la volonté. La raison en est bien simple : notre âme, étant finie et limitée, ne peut déployer ses forces d'un côté, sans les diminuer de l'autre. Tel un bassin dont les eaux s'écoulent par deux canaux; lorsqu'un de ces deux canaux donne beaucoup, l'autre ne peut donner que faiblement. Or, l'opération de l'entendement, arrivée à un certain degré, absorbe si fort notre âme, qu'il lui devient comme impossible d'agir par une autre faculté. A tout prendre, il est beaucoup plus facile de conserver le sentiment de la dévotion au milieu des travaux manuels qu'au milieu des travaux sérieux de l'esprit. On pourrait encore comparer l'intelligence et la volonté aux deux plateaux d'une balance : si l'un de ces plateaux monte, l'autre s'abaisse. De même, si l'intelligence se livre trop à la réflexion, la volonté de-

meure sans affection... Parler peu, aimer beaucoup, laisser la volonté se porter vers Dieu de toute son énergie, modérer autant que possible l'action de l'esprit, voilà le vrai moyen de bien profiter de l'oraison (1). »

Massoulié confirme de point en point la doctrine précédente : son sentiment toujours appuyé sur l'autorité de saint Thomas mérite d'être cité. « L'on donne, dit-il, d'autant moins à la volonté qu'on donne plus à l'entendement. C'est pourquoi, après avoir un peu raisonné sur le sujet de son oraison, il faut arrêter l'activité de l'esprit, et laisser à la volonté toute liberté de produire des actes et d'enflammer sa ferveur. Ce n'est pas que, pendant que la volonté agit, l'entendement ne conserve toujours quelque connaissance, continuant de montrer à la volonté l'objet qu'elle doit aimer. Mais il suffit que cette connaissance soit simple et sans nul effort... Car toutes les puissances ont leur racine dans la substance de l'âme, et quand la force de l'âme est extrêmement appliquée à l'opération d'une puissance, elle ne peut suffire à l'opération d'une autre (2). C'est par ce même principe que saint Thomas prouve généralement que toutes les passions empêchent les opérations de l'esprit. Nous sentons nous-mêmes par expérience que, quand nous sommes agités de quelque mouvement violent, nous avons beaucoup de peine à détourner notre imagination pour appliquer l'esprit ; parce que quand une puissance de l'âme agit avec plus de force, les autres se relâchent nécessairement : une force partagée est toujours affaiblie (3)... Il est donc très évident qu'il est

(1) *De l'oraison et de la considération.* P. 1, c. 30. Deuxième avis.

(2) D. Th. 1. 2. q. 57, a. 1, c. : Quia omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicantur, necesse est quod quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem unius potentiæ, retrahatur ab operatione alterius.

(3) D. Th. 1. 2. q. 77, a. 1, c. : Necesse est quod quando una

absolument impossible d'appliquer également l'entendement et la volonté, et plus on applique l'esprit dans l'oraison, plus la volonté demeure sèche et sans mouvement. Les savants qui se mettent à l'oraison, ne l'éprouvent que trop à leur préjudice, ou pour parler plus juste, à leur honte; parce que les sciences leur fournissent une multitude de raisonnements qui demandent beaucoup d'application, leur volonté demeure sans aliment et sans aucun goût de Dieu. Il est donc nécessaire, après avoir employé quelque temps à la considération, de suspendre l'entendement pour laisser agir la volonté. L'oraison consiste principalement dans les affections : une oraison sans affection est stérile, sans utilité et sans mérite; car, la fin de l'oraison étant l'union de l'âme à Dieu, on ne peut douter que cette union ne se fasse plus parfaitement par les actes de la volonté que par les considérations de l'entendement (1). »

154. D. En quoi consiste la troisième partie de la méditation ?

R. La troisième partie de la méditation, qui en est aussi la partie principale et comme la conclusion, consiste dans les affections.

« L'entendement, dit Massoulié, après avoir assez médité, par exemple, sur l'amour d'un Dieu mort pour nous sur la croix, et après avoir pesé toutes les circonstances qui relèvent à ses yeux la grandeur et l'abîme de cet amour, arrête le cours de ses pensées, et alors, regardant cet objet dans son ensemble, et recueillant comme dans un seul point tous les raisonnements qu'il a faits, il contemple le divin Crucifié avec admiration, étonnement et douleur; l'entendement, tout en conservant le souvenir de cet objet, le présente à la volonté :

potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur... quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor.

(1) *Traité de la véritable oraison.* P. 3, c. 3.

celle-ci s'excite, s'enflamme, et produit mille actes d'amour, de reconnaissance, de désir d'imiter le Sauveur, de protestation de lui être fidèle, etc. C'est donc à proprement parler l'acte de l'entendement qui considère ce mystère et qui produit l'amour : on l'appelle contemplation.

» On peut expliquer toute l'économie de l'oraison par une comparaison familière. Il en est de celui qui médite, comme d'un homme qui regarde un tableau, et qui veut avoir le plaisir d'en connaître toutes les beautés. Il considère premièrement toutes les beautés en particulier, il observe avec attention toutes les parties du tableau l'une après l'autre, et tous les rapports qu'elles ont entre elles ; enfin, après avoir remarqué en détail tout ce qu'il y trouve de beau, et après avoir vu chaque chose à son aise, il s'arrête à regarder le tableau tout entier, et alors il sent tout le plaisir qu'il y a à voir un chef-d'œuvre ; il en connaît le prix, il en loue l'auteur, etc. C'est ainsi qu'après avoir médité sur un sujet qui nous a conduit à Dieu, et qui nous fait avancer dans son amour, après l'avoir considéré en particulier, et en avoir découvert toutes les beautés ou toutes les vérités, l'esprit se trouve convaincu de sa nécessité, de sa beauté, de sa grandeur, etc., et alors il s'arrête, il le présente à la volonté, afin qu'elle s'excite à l'aimer ; et *ce regard simple et tranquille* qui tient toute l'âme recueillie, et qui tient toujours cet objet présent à la volonté, est la contemplation. On doit donc dire avec saint Thomas (2. 2. q. 180, a. 4), que tout ce qui est le sujet de la méditation, peut devenir aussi le sujet de la contemplation ; en effet, l'esprit humain, après avoir produit plusieurs actes pour connaître toutes les propriétés, toutes les conditions, toutes les circonstances d'une vérité, peut les recueillir et les concentrer en un seul acte très simple, très uniforme, et qu'on peut appeler universel, qui attire, transforme et charme la volonté (1). »

(1) *Traité de la véritable oraison.* P. 1, c. 2.

155. D. N'est-il pas à craindre qu'on recherche et qu'on multiplie trop quelquefois les mouvements de la volonté dans l'exercice de la méditation ?

R. Tout excès a des inconvénients : les sentiments affectueux et sensibles, recherchés et multipliés sans discrétion, ne sont pas exempts de suites fâcheuses.

« La dévotion ne s'acquiert pas à force de bras, dit le vénérable Louis de Grenade, comme quelques-uns se l'imaginent. Des efforts extraordinaires, des larmes excessives, une tristesse forcée, pour quiconque médite la passion du Sauveur, tout cela n'est propre qu'à dessécher le cœur, et à retarder la visite du Saint-Esprit. Le plus souvent la santé en souffre, et l'âme ressent tant de peine dans cet exercice, qu'elle redoute de s'y appliquer de nouveau. Si Dieu nous accorde la componction et les larmes, acceptons-les avec humilité, mais il serait vraiment insensé de vouloir les obtenir par la violence. Faisons uniquement ce qui dépend de nous... Dans le cas où vous ne sauriez vous modérer, et où vous trouveriez dans l'oraison une peine extrême, n'allez pas plus avant : humiliez-vous aux pieds du Seigneur avec une affectueuse simplicité, et demandez-lui de parcourir ce chemin avec moins de fatigue. Si Dieu vous exauce, vous serez rempli d'une dévotion bien supérieure à celle qu'on éprouve quand le cœur est agité, et l'oraison se prolongera sans vous être à charge.

» Quelquefois il se produit dans l'âme de grands mouvements de ferveur et de dévotion sensible : on ne ferait que soupirer et gémir. Ne vous abandonnez pas à tous ces mouvements. Au contraire, essayez de les modérer, et contentez-vous de remonter intérieurement à la véritable source, je veux dire à la lumière divine ; mettez de côté ces agitations de la nature, et attachez-vous à goûter les joies tranquilles de la présence de Dieu. Vos consolations, pour moins se manifester au dehors, n'en seront que plus solides, plus profondes et plus

durables. Il y aurait d'ailleurs un grand inconvénient à s'habituer à cette espèce de ferveur : plus les émotions sensibles deviendraient vives, plus la lumière intérieure perdrait de sa clarté et de sa chaleur. Ces sortes de mouvements sont excusables chez les commençants, que l'attrait de la nouveauté surprend et transporte hors d'eux-mêmes; mais, ce mouvement passé, ils ne sentiront plus autant de ferveur sensible ni autant d'empressement... Le paralytique guéri par saint Pierre (*Act.* III, 8), dès qu'il s'aperçut de sa guérison, se mit à marcher, à sauter, et à louer Dieu. Il ne se contenta pas de marcher, mais comme un homme qui a perdu depuis longtemps l'usage de ses mains et de ses pieds, il eut hâte de jouir de sa liberté, en donnant libre carrière à ses mouvements. Cela ne dura sans doute qu'un instant, il est à croire qu'il modéra sa joie dans la suite, et qu'il ne passa pas le reste de sa vie à sauter (1). »

156. D. Quel soin faut-il apporter aux actes de l'intelligence et de la volonté dans la méditation?

R. Il faut apporter à tous les actes de la méditation un soin vigilant et discret. L'oraison mentale, quelle qu'elle soit, n'est point une oisiveté, une inaction des puissances endormies. La méditation, en particulier, est un exercice attentif de nos puissances sur un sujet déterminé; néanmoins, ce travail doit être calme et paisible, exempt de trouble et de contention d'esprit.

« L'attention dans l'oraison, dit le vénérable Louis de Grenade, ne doit laisser aucune place à la nonchalance et à la lâcheté; il faut avant tout que le cœur soit ardent, enflammé et tourné vers Dieu... Mais si d'une part le recueillement et l'attention du cœur sont néces-

(1) *De l'oraison et de la considération.* P. 1, c. 30. Troisième avis.

saires dans l'oraison, d'autre part il faut éviter tout excès, afin que ni la santé ni la dévotion n'aient à en souffrir. Il y en a qui, à force de vouloir être attentifs, se fatiguent beaucoup la tête; d'autres, au contraire, pour éviter cet inconvénient, se laissent aller à la paresse, à l'insouciance, à tous les caprices de leur imagination. Évitons ces extrêmes, et restons autant que possible à égale distance de cette contention d'esprit et de cette négligence; que notre attention soit sérieuse, mais non excessive; qu'elle nous occupe, mais qu'elle ne nous tourmente pas... Néanmoins, s'il fallait choisir entre ces deux excès, mieux vaudrait pencher vers une attention exagérée que vers la négligence, car la corruption de notre nature ne nous y porte déjà que trop... Cet avis est d'une grande importance. Faute d'en tenir compte, plusieurs font l'oraison pendant des années entières sans aucun progrès notable : les uns n'en profitent pas à cause de leur tiédeur, les autres à cause de leur ardeur excessive. Qu'on veille bien surtout à ne pas dépenser trop d'activité au commencement de la méditation, autrement, il n'en resterait plus pour la fin : il nous arriverait comme au voyageur inexpérimenté, qui, pour avoir trop marché au début du voyage, se voit forcé de s'arrêter avant d'achever sa course (1). »

157. D. Les affections de la volonté sont-elles le couronnement de toute bonne méditation?

R. Les affections de la volonté sont comme la conclusion et le véritable terme de toute bonne méditation. « A la vérité, dit Massoulié, il reste encore à faire des résolutions, des demandes, des actions de grâces, qu'on doit compter sans doute au nombre des principales parties de l'oraison; mais lorsque la volonté est excitée par

(1) *De l'oraison et de la considération*. P. 1, c. 30. Quatrième avis.

l'amour, elle ne manque jamais de produire les résolutions nécessaires, de faire les demandes, et de rendre les actions de grâces ; parce que, si l'amour est véritable, il est efficace. C'est un feu qui ne peut être sans action (1). »

158. D. Quand faut-il prendre ses résolutions ?

R. On peut prendre des résolutions dans le cours de la méditation, suivant que les actes de la volonté nous en fournissent l'occasion, mais, d'ordinaire, on les précise et on les groupe vers la fin, après les affections. « Il les faut faire après les affections, dit saint François de Sales, et sur la fin de la méditation, avant la conclusion, d'autant qu'ayant à nous représenter des objets particuliers et familiers, elles nous mettroient en danger d'entrer en des distractions, si nous les faysions parmy les affections (2). »

159. D. Quelles qualités doivent avoir nos résolutions pour être efficaces ?

R. Nos résolutions n'ont pas besoin d'être très nombreuses, mais elles doivent être particulières et précises, énergiques et pratiques.

Nos résolutions sont ordinairement trop vagues et trop générales, ce qui les rend inutiles. Dans un moment de ferveur, on promet tout ; mais comme on ne précise rien en particulier, ni imperfection à faire disparaître, ni vertu à acquérir, c'est comme si l'on ne promettait rien. En effet, ces résolutions n'ayant en vue aucun point distinct et déterminé, la volonté ne sait où diriger son activité, et en dernière analyse on se trouve toujours au même point. Si nous voulons rendre nos résolutions efficaces, nous devons d'abord examiner quel est le défaut particulier qu'il nous importe le plus de corriger, afin de l'attaquer sans relâche dans toutes nos médita-

(1) *Traité de la véritable oraison.* P. 3, c. 5.
(2) *Introduction à la vie dévote.* P. 2, c. 9.

tions et d'y rapporter toutes nos pensées et toutes nos résolutions, jusqu'à ce que nous soyons venus à bout de le détruire. Nous ne devons pas même, en nous proposant d'attaquer un de nos défauts en particulier, nous borner à vouloir l'extirper d'une manière trop vague, nous devons encore entrer dans le détail des péchés et des imperfections qu'il nous fait commettre, et des moyens que nous devons employer pour nous en corriger. Après avoir fait disparaître un défaut, nous en attaquerons un autre en nous y prenant de la même manière. Nous agirons ainsi pour les vertus, dont l'acquisition nous est le plus nécessaire.

Nos résolutions sont aussi trop peu durables : plusieurs, en effet, ne durent que le temps de l'oraison. Il est sûr, cependant, que si nous n'apportons pas un grand soin à les entretenir en nous, dans toute leur vivacité et dans toute leur ferveur, nous ne viendrons jamais à bout de les rendre efficaces. La destruction d'un défaut n'est pas ordinairement l'ouvrage d'un jour. Souvent telle imperfection à corriger, ou telle vertu à acquérir, demande qu'on s'en occupe activement pendant des années entières.

Il faut de plus que nos résolutions soient pratiques, c'est-à-dire que nous ne devons pas nous contenter de menacer nos défauts, mais travailler efficacement à les détruire par des actes généreux ; et pour cela on doit souvent demander compte à soi-même de l'exactitude ou de la négligence qu'on met à les exécuter : cette recherche se fait utilement pendant le temps de l'oraison, ou mieux encore à l'examen particulier. Un autre moyen très efficace pour garder ses résolutions, c'est de se punir sévèrement, de l'avis de son directeur, toutes les fois qu'on retombe dans le défaut dont on a entrepris de se corriger.

160. D. Comment faut-il procéder à l'action de grâces qui suit la méditation ?

R. « La méditation, dit le vénérable Louis de Grenade, conduit à l'action de grâces. Pour ne pas laisser la dévotion se refroidir par des pensées et des affections d'un nouveau genre, il faut faire en sorte que notre action de grâces soit en rapport avec le sujet que nous aurons médité et les grâces que nous aurons reçues, en y comprenant toutes les autres. Si nous avons médité sur la passion, nous offrirons au divin Sauveur les sentiments de reconnaissance qu'excite en nous ce mystère; si nous avons médité sur nos péchés, nous remercierons Dieu de nous avoir supportés si longtemps et de nous avoir appelés à la pénitence; si nous avons médité sur les misères de la vie présente, nous remercierons Dieu de nous en avoir délivrés tant de fois; si nous avons médité sur la mort, sur le paradis, nous remercierons Dieu des années qu'il nous donne pour faire pénitence et gagner le ciel. Rien n'est plus facile que de joindre à ces actions de grâces, celles de la création, de la conservation, de la rédemption, de la vocation et de la glorification, et d'exprimer à Dieu notre gratitude pour tous ces bienfaits réunis, généraux ou particuliers, et d'inviter les créatures du ciel et de la terre à nous assister dans l'accomplissement de ce devoir : nous pourrons alors réciter le cantique *Benedicite omnia opera Domini Domino* (*Dan.* III, 57), ou bien le Psaume CII, *Benedic, anima mea, Domino, et omnia*, etc. (1). »

161. D. Comment faut-il s'y prendre pour formuler les demandes qui terminent la méditation ?

R. « La demande, dernière partie de l'oraison, dit le vénérable Louis de Grenade, est de deux sortes : nous demandons pour le prochain ou pour nous-mêmes. — Demander pour le prochain, c'est en quelque sorte continuer l'action de grâces, en ce sens que

(1) *De l'oraison et de la considération*. P. 1, c. 28.

nous désirons que toutes les créatures louent et servent un Dieu si bon et si libéral pour elles. Nous le prions de se découvrir à toutes les nations, afin qu'elles l'adorent et le servent; nous le prions pour l'Église et pour ceux qui la gouvernent, afin que sous leur direction les fidèles connaissent et aiment leur Créateur; nous le prions pour tous les membres de l'Église : pour les justes, afin qu'ils persévèrent dans la justice; pour les pécheurs, afin qu'ils se convertissent; pour les défunts, afin qu'ils soient introduits dans la gloire; pour nos parents, nos amis, nos bienfaiteurs, pour les prisonniers, les captifs, les infirmes, pour tous ceux qui souffrent, afin qu'ils soient tous secourus et soulagés. — Nous prierons aussi pour nous-mêmes; nous demanderons en général tout ce qui nous est nécessaire; nous demanderons en particulier d'être délivrés de tel ou tel vice, de modérer telle ou telle passion, ou bien d'acquérir telle ou telle vertu qui nous est plus nécessaire. Cette demande offre plusieurs avantages : elle nous aide à renouveler nos bonnes résolutions, à concevoir un plus vif désir de la vertu, à exécuter les choses que nous avons souvent sollicitées, à nous humilier de ce que nous n'avons pas eu le courage de mettre en pratique nos résolutions tant de fois exprimées... Ce qu'il y a d'affligeant, c'est d'entendre des chrétiens dire qu'ils ne savent ce qu'ils doivent demander... Jetez seulement un regard sur vous-mêmes, et considérez le vice ou la passion dont les attaques sont les plus fortes et les plus fréquentes... Découvrez vos plaies, une à une, au céleste Médecin, afin qu'il les guérisse par l'onction de sa grâce. Quand vous aurez demandé les remèdes propres à vous délivrer de vos vices, vous demanderez les vertus nécessaires à votre salut (1). »

(1) *De l'oraison et de la considération*. C. 29.

162. D. Faut-il se décourager parce qu'on n'éprouve que peu de ferveur dans la méditation ?

R. Loin de nous décourager, les difficultés que nous rencontrons dans l'oraison doivent nous exciter à nous appliquer avec un plus grand zèle et une plus grande dévotion à ce saint exercice.

« Il ne faut pas se décourager, ni quitter l'oraison, dit le vénérable Louis de Grenade, parce que la ferveur que l'on désire vient à nous manquer. Il en est du cœur humain comme d'une eau qui a été troublée, et qui ne redevient limpide qu'avec le temps : le trouble qu'excitent en notre cœur les affaires de ce monde, ne s'apaise que lentement et peu à peu... Il nous arrive quelquefois ce qui arrive aux personnes occupées à faire brûler du bois vert : avant de jouir de la douceur et de l'éclat de sa flamme, il faut lui donner le temps de dégager l'humidité qu'il contient ; en attendant, les soufflets fonctionnent sans relâche, et la fumée arrache plus d'une larme. Après beaucoup de persévérance, la flamme désirée paraît. De même la douce et belle flamme de l'amour de Dieu ne s'allume dans nos cœurs qu'après bien des efforts et bien des difficultés vaincues ; c'est avec une patience inaltérable que nous devons attendre la visite du Seigneur, car, l'éclat de sa gloire, la bassesse de notre condition, l'importance du sujet qui nous amène devant lui, exigent que nous demeurions longtemps à la porte du céleste palais... Bienheureuses les âmes qui persévèrent de la sorte dans l'oraison ! Plus leur persévérance aura été de longue durée, plus leur récompense sera magnifique et abondante... Quand votre confiance aura été couronnée de succès, rendez-en à Dieu de très humbles actions de grâces. Que si, au contraire, le Seigneur ne vient point vous visiter, humiliez-vous devant lui, et reconnaissez que vous êtes indigne de cette faveur. Qu'il vous suffise de vous être offert à lui en sacrifice, d'avoir renoncé à votre volonté

propre, crucifié votre appétit, lutté contre le démon et contre vous-même, d'avoir fait, en un mot, tout ce qui dépendait de vous. Vous n'avez point, il est vrai, adoré Dieu d'une manière sensible ; mais il suffit que vous l'ayez adoré en esprit et en vérité, car c'est ainsi qu'il veut être adoré. Sachez d'ailleurs que ce moment est le plus difficile de votre traversée, l'endroit où l'on reconnaît les personnes vraiment pieuses : si vous soutenez victorieusement cette épreuve, tout le reste marchera ensuite sans aucune difficulté.

» Si pourtant, après maintes tentatives, vous pensiez que poursuivre l'oraison serait du temps perdu et une fatigue sans résultat, vous pourriez remplacer l'oraison par la lecture, à la condition toutefois que vous ne ferez pas cette lecture avec précipitation, mais avec calme, savourant les vérités qui s'y trouvent, y mêlant, quand vous le pourrez, un peu d'oraison : ce qui est très utile et même très facile aux personnes les plus étrangères à cet exercice (1). »

163. D. Faut-il se contenter de quelques sentiments passagers de dévotion dans l'exercice de l'oraison ?

R. De même qu'il ne faut pas se décourager en présence des difficultés que l'on rencontre dans la méditation, de même aussi on ne doit pas trop facilement se tenir pour satisfait parce qu'on aura goûté quelques sentiments passagers de dévotion. Nous devons, qu'on nous permette cette expression, frapper le fer pendant qu'il est chaud, et ne pas nous arrêter en si bon chemin : la perfection chrétienne ne s'acquiert pas sans un travail opiniâtre et persévérant.

« Une âme intérieure, dit le vénérable Louis de Grenade, ne doit pas se contenter de quelque petite douceur sensible qu'elle goûte dans l'oraison. On se

(1) *De l'oraison et de la considération.* P. 1, c. 30. Cinquième avis.

trompe étrangement, si l'on croit n'avoir plus rien à faire dans le chemin de la perfection, parce qu'on a versé une larme ou ressenti certain mouvement de tendresse. Pour fertiliser la terre, ce n'est point assez d'une pluie passagère qui l'arrose à la surface: il faut une pluie abondante qui pénètre profondément dans son sein et la détrempe d'une manière complète. De même, pour qu'une âme porte des fruits, il ne suffit pas d'une légère rosée, que le moindre rayon de soleil ou la moindre brise dessèche; il faut une véritable pluie, qui, pénétrant dans l'intime de notre âme, lui communique une vertu suffisante pour que les affaires et les soucis de ce monde ne puissent jamais la dessécher (1). »

164. D. A quels signes peut-on reconnaître que Dieu invite à passer de la méditation à un degré plus élevé d'oraison ?

R. Les auteurs mystiques, à la suite de saint Jean de la Croix, enseignent qu'on ne doit pas laisser l'exercice de la méditation, pour embrasser une autre oraison, sans éprouver les trois signes suivants, que nous ne faisons que résumer ici (II, 78) :

Premièrement, quand on reconnaît qu'on ne peut plus ni méditer, ni se servir de l'imagination, et qu'on n'y trouve plus le goût qu'on y trouvait auparavant, mais qu'au contraire, on y souffre de l'aridité dans les choses qui avaient coutume de fixer les sens et de nourrir l'esprit. — Secondement, lorsque l'âme ne sent aucun désir d'appliquer l'imagination aux choses particulières, intérieures ou extérieures. — Troisièmement, quand l'âme se plaît à demeurer seule avec Dieu, avec une attention amoureuse et une grande paix intérieure,

(1) *De l'oraison et de la considération*. Sixième avis.

sans faire aucun acte développé, réfléchi ou aperçu, de la mémoire, de l'entendement, ou de la volonté.

On doit éprouver ces trois signes avant de quitter l'exercice de la méditation. Le premier ne suffit pas sans le second, parce qu'il pourrait se faire que les distractions ou la négligence fussent la cause de cette difficulté à méditer. C'est pourquoi il faut le second signe qui consiste à n'avoir aucun désir de penser à des choses étrangères ou éloignées de son objet, qui est Dieu. En effet, lorsque les égarements de l'esprit et la tiédeur empêchent l'âme de méditer, elle se porte immédiatement à d'autres objets. Mais cela ne suffit pas encore : il faut le troisième signe qui est le plus certain de tous. La difficulté de méditer peut venir de la mélancolie, ou de quelque autre mauvaise disposition qui produit l'engourdissement et fait qu'on reste volontiers dans l'oisiveté; il est donc surtout nécessaire d'avoir une attention amoureuse à Dieu et une grande tranquillité intérieure.

165. D. Les signes que nous venons d'indiquer doivent-ils s'entendre d'un état habituel, ou bien seulement du temps de la contemplation ?

R. Les signes auxquels on peut reconnaître qu'il faut passer de la méditation à un degré plus élevé d'oraison, n'ont de valeur réelle que pour le temps ordinairement très court où ils se manifestent, de telle sorte qu'une âme intérieure peut être alternativement attirée par la grâce divine, de la méditation à la contemplation, et réciproquement.

« Cette doctrine, dit le Père Nicolas de Jésus-Marie, ne doit être entendue que du temps de la contemplation; car, pour les autres temps, quelque parfait qu'on soit, on doit toujours s'exercer à la méditation, et principalement à la méditation des mystères de Notre-Seigneur Jésus-Christ... Saint Thomas (2. 2. q. 181, a. 8) explique fort bien la courte durée de la contemplation,

quand il dit « qu'il n'y a point d'action qui puisse durer longtemps dans sa force suprême. » Or, la force suprême de la contemplation, c'est d'atteindre à l'uniformité. En ce qui concerne les actes moins parfaits de la contemplation, on doit reconnaître qu'ils se prolongent davantage : la courte durée de la contemplation ne s'entend que de son acte uniforme et le plus parfait... Il est donc certain que le dépouillement des formes imaginaires et la cessation des actes discursifs, qu'enseigne saint Jean de la Croix, ne doit point s'entendre de toute sorte de temps, ni d'une longue durée, même pour ceux qui sont parvenus aux états d'oraison les plus sublimes, mais seulement du temps très court que dure la contemplation parfaite et uniforme. En d'autres circonstances, quelle que soit notre perfection, nous devons nous servir des formes imaginaires et des actes discursifs (1). »

166. D. Quelles sont les règles particulières qu'il faut suivre pendant le temps destiné à l'oraison, pour passer de la méditation à la contemplation ?

R. Pour établir à ce sujet des règles précises autant que possible, il faut considérer trois circonstances différentes : le temps qui précède l'acte contemplatif, le temps consacré à la contemplation, enfin l'interruption du regard simple et amoureux.

1° Avant l'acte contemplatif, ceux qui commencent à passer de la méditation à la contemplation, et même ceux qui y ont déjà fait quelques progrès, ne doivent jamais faire l'oraison mentale sans préparer le sujet de leur méditation, et dès qu'ils se sont mis en la présence de Dieu, et qu'ils ont produit les actes de foi, d'espérance, de charité, d'adoration, etc., ils doivent méditer selon l'usage, et faire des actes formels de toutes les

(1) Nicolaus a Jesu-Maria, carm. disc. *Elucidatio phrasium myst. operum Joannis a Cruce.* C. 3, § 8.

vertus, jusqu'à ce qu'ils s'aperçoivent que le recueillement de la contemplation commence, et que leurs puissances entrent dans un repos doux et tranquille. Alors on doit supprimer les actes discursifs de la méditation, pour s'appliquer au regard simple et amoureux de la contemplation. — Ceux qui ont l'habitude de la contemplation ne sont pas astreints à commencer leur oraison par la méditation ; car ils se trouvent ordinairement portés au recueillement de la contemplation, aussitôt qu'ils commencent à s'appliquer à l'oraison. Néanmoins, même dans cette dernière circonstance, c'est une excellente pratique, approuvée par les Saints, de commencer l'oraison par des aspirations et des affections tendres et embrasées de l'amour divin ; mais tous ces actes doivent alors être courts, doux et tranquilles.

2° Pendant l'acte contemplatif, on ne doit point chercher à produire d'autres actes, formels et distincts, quelque excellents qu'ils paraissent ; car le regard simple et amoureux de la contemplation est ce qu'il y a de plus saint et de plus méritoire.

3° Quant à l'interruption de l'acte contemplatif, durant le temps fixé pour l'oraison, ou bien l'interruption n'a lieu que par intervalles, ou bien elle est entière et c'est une cessation totale de recueillement. — Dans le premier cas, on doit s'exciter par des aspirations, des affections, des actes formels et distincts, jusqu'à ce qu'on ait rallumé le feu de l'amour divin et rappelé le recueillement ; mais on n'est point obligé de revenir alors à la méditation proprement dite : un simple mouvement de la volonté et du cœur suffit, et il faut bien se garder de faire des actes empressés. — Dans le second cas, c'est-à-dire quand il y a interruption totale de l'acte contemplatif, ceux qui commencent et ceux qui avancent doivent reprendre la méditation et les actes discursifs, ce qui ne leur sera pas difficile ; car ils n'ont pas tellement perdu l'usage de la méditation, qu'ils ne puissent la

reprendre dans ces occasions. Il en est de même des parfaits, avec cette seule différence, qu'il leur sera moins aisé de méditer, et qu'ils devront employer le reste du temps de l'oraison à faire des actes de vertu et à produire des affections (1).

Les règles que nous venons de rapporter ici sont le résultat de l'expérience des Saints : leur importance est d'ailleurs manifeste, et l'on ne saurait trop s'y conformer de tout point.

167. D. Comment se fait-il qu'il y ait si peu d'âmes qui passent de la méditation à la contemplation ?

R. Le principal obstacle à notre avancement dans l'exercice de l'oraison, c'est, sans contredit, la négligence et le peu de fidélité que nous apportons à nous y préparer (I, 127, 137, 144. II, 216). Néanmoins, on doit reconnaître que notre langueur dans l'oraison vient aussi quelquefois de l'ignorance des voies de Dieu, d'autres fois du trouble produit dans l'âme par la nouveauté des actes simples et confus de la contemplation. La plupart s'imaginent alors qu'ils ne font rien, qu'ils perdent leur temps, et qu'ils sont abandonnés de Dieu, ce qui les jette dans une grande inquiétude. Il n'y a rien là d'étonnant. L'acte de la contemplation dure si peu, surtout dans les commencements, il est si délicat et si imperceptible que l'âme habituée à discourir, n'y fait pas attention et croit rester oisive ; elle veut alors sortir d'un état qu'elle considère comme très fâcheux, et s'applique à la méditation, ce qui la prive aussitôt du doux repos de la contemplation. Tel est l'écueil où viennent échouer assez souvent les âmes contemplatives.

Le démon emploie mille artifices pour exciter en nous ces inquiétudes et ces découragements. Les di-

(1) Cf. *Tradition des Pères*, etc., par le P. Honoré de Sainte-Marie. T. 2. p. 3, diss. 2.

recteurs eux-mêmes travaillent quelquefois, sans le vouloir, à ce triste résultat ; comme ils n'ont pas toujours passé par ces voies, dès qu'on leur parle de l'impossibilité de méditer, et du repos des puissances, ils se persuadent sans autre examen, que c'est une fausse spiritualité, et forcent les âmes à revenir exclusivement à la méditation, ce qui les met à la torture, car elles n'ont plus la grâce de s'occuper ainsi dans l'oraison. Ces pauvres âmes souffrent quelquefois pendant des années entières sans pouvoir se livrer ni à la contemplation, ni à la méditation : elles se dégoûtent enfin de l'oraison, et le plus ordinairement la quittent tout à fait.

Il faut donc se pénétrer de cette importante vérité, qu'il y a un temps pour méditer, et un temps pour contempler ; que la méditation est excellente quand Dieu nous y appelle, mais que la contemplation est encore meilleure et plus parfaite, et que ce serait un malheur souvent irréparable de résister à la grâce qui nous y attire.

CHAPITRE III

De l'oraison affective

L'oraison affective, ce que c'est, 168 ; *son fondement solide*, 169 ; *bien comprise, elle n'offre aucun danger*, 170 ; *plusieurs manières d'occuper l'esprit pendant cette oraison*, 171. — *Dispositions pour bien profiter de l'oraison affective*. 172 ; *dégagement du cœur*, 173 ; *signes du dégagement du cœur*, 174. — *Avantages de l'oraison affective*, 175 : *facilité*, 176, *nécessité*, 177, *mérite*, 178. — *Comment il faut s'y prendre pour bien faire l'oraison affective*, 179. — *Utilité de l'oraison affective au milieu des distractions de l'esprit*, 180. — *Comment il faut s'y prendre pour bien faire l'oraison affective au milieu*

des distractions de l'esprit, 181. — *Au milieu des distractions de l'esprit, l'oraison affective est toujours possible*, 182, *toujours facile*, 183, *toujours sûre*, 184. — *Excellence de l'oraison affective, surtout en cet état crucifiant*, 185. — *Défauts qui peuvent se glisser dans l'oraison affective*, 186.

168. D. Qu'est-ce que l'oraison affective ?

R. L'oraison affective est une élévation de l'âme à Dieu par différents actes de la volonté. Les considérations ne sont pas complètement exclues de cette oraison, principalement sous forme de préparation, mais on ne leur donne que fort peu de développement : c'est la volonté surtout qui agit.

L'oraison affective, telle que nous l'entendons ici, tient un certain milieu entre la simple méditation et la contemplation ordinaire proprement dite qui se manifeste pleinement dans le recueillement actif; néanmoins, le regard simple et amoureux de la contemplation s'y rencontre quelquefois et même assez souvent d'une manière très consolante, ce qui explique le langage de quelques anciens auteurs où l'oraison affective paraît se confondre avec la contemplation. Il est, en effet, difficile qu'une âme entre réellement dans l'oraison affective sans jouir par moment de la contemplation.

Quelques auteurs appellent aussi l'oraison affective, oraison d'abandon au bon plaisir de Dieu. Dom Le Masson, général des Chartreux et grand adversaire des quiétistes, lui donne ce nom : « J'appelle, dit-il, oraison d'abandonnement, celle, 1° qui se fait sans philosopher par trop sur son nom et sur ses qualités, puisqu'il suffit de savoir que tout vient de Dieu, et que tout lui doit être attribué ; 2° qui ne tend qu'à s'anéantir devant Dieu pour s'unir à lui ; 3° qui est dans l'indifférence d'y être placé haut ou bas selon la place et la posture qu'il lui voudra donner ; 4° et qui ne désire rien que l'exécution de son saint amour (1). »

(1) *Introduction à la vie intérieure et parfaite*. T. 2, c. 6. De l'oraison intérieure.

« L'oraison du cœur, dit le Père Piny, n'est autre chose qu'une union amoureuse de notre volonté à Dieu et à sa divine volonté ; en sorte qu'on fait parfaitement cette oraison du cœur, tant que la volonté demeure unie amoureusement à Dieu et à sa sainte volonté, c'est-à-dire pour tout le temps que l'âme est dans cette *volonté actuelle* de vouloir être là pour y aimer, adorer, et prier son Dieu, et demeurer abandonnée à sa divine volonté pour tout ce qu'il lui plaira faire d'elle, et pour telle disposition où il lui plaira la tenir ; c'est en cela que consiste l'union affective et amoureuse de l'âme à Dieu, et par cette union, l'oraison du cœur (1). »

Quand les auteurs appellent l'oraison affective, oraison d'abandon au bon plaisir de Dieu, ils n'entendent point exclure les autres actes de la volonté, comme le désir, l'espérance, la compassion, etc. ; c'est uniquement pour indiquer l'acte principal, autour duquel viennent se grouper et s'unir tous les autres actes affectifs de cette oraison : car, comme le dit fort bien Mas-

(1) *L'oraison du cœur*, par le R. P. Alexandre Piny, docteur en théologie des Frères-Prêcheurs, c. I, Paris, 1683. — Le Père Alexandre Piny, né à Barcelonnette, dans les Basses-Alpes, en 1638, entra jeune encore dans l'ordre de saint Dominique au couvent de Draguignan. Après avoir enseigné la philosophie et la théologie à Aix en Provence, il fut appelé au couvent de Saint-Jacques, à Paris, où il exerça pendant seize ans la charge de maître des novices étudiants. Nous avons d'Alexandre Piny plusieurs ouvrages de philosophie et de théologie, et plusieurs livres de piété. « L'auteur, dit le Père Touron, traite tous ses sujets en homme véritablement expérimenté ; c'est-à-dire avec beaucoup de lumière et d'onction. Il paraît néanmoins qu'il se tenait moins sur ses gardes que le Père Massoulié contre certaines expressions, dont les nouveaux mystiques ont souvent abusé. » Cette observation du Père Touron est juste et s'applique à tous les auteurs qui ont écrit avant la controverse du quiétisme : Saint Jean de la Croix lui-même, et beaucoup d'autres, ont des expressions qu'il faut expliquer. — Nous ne donnerons ici que des extraits du Père Piny. Ils sont irréprochables, comme il est facile de s'en convaincre en les comparant à la doctrine si exacte de Massoulié, que nous avons eu soin de citer longuement pour éclairer et diriger nos pas, et pour montrer ainsi la parfaite orthodoxie des conclusions pieuses et pratiques du Père Piny.

soulié, « cette oraison... en excitant les affections de la volonté, excite l'amour qui produit tous les autres mouvements (I, 178) » de l'âme, et en particulier une parfaite conformité à la volonté divine.

169. D. L'oraison affective repose-t-elle sur un fondement solide ?

R. « Toutes les âmes, dit Massoulié, n'ont pas besoin d'une égale préparation pour faire oraison ; il y en a qui, par un continuel recueillement intérieur, conservent le feu sacré dans leur cœur, et l'ont bientôt rallumé. C'est sur ce principe qu'est fondée la seconde manière d'oraison, qui se fait par les affections. Cette oraison est très utile, et il n'y a nul danger de s'en servir. La fin de l'oraison, aussi bien que de toute la vie chrétienne, est l'union de l'âme avec Dieu : cette union, tandis que nous vivons sur la terre, se fait mieux par l'amour que par la connaissance. L'entendement a de grands avantages sur la volonté, et il est absolument plus parfait ; aussi, dans le ciel, la connaissance est plus parfaite que l'amour, dont elle est la règle et la mesure, en sorte que l'amour ne peut jamais y être plus grand que la connaissance. Toutefois, si nous considérons ces deux puissances dans l'ordre moral, et par rapport à la fin dernière qui est le souverain Bien, la volonté tient le premier rang ; c'est elle qui se porte au souverain Bien comme à son propre objet, et qui donne le mouvement à toutes les autres puissances pour en mériter la possession... L'union à Dieu, qui est la fin de l'oraison et de toute la vie chrétienne, se fait donc bien mieux par l'amour que par la connaissance. C'est pourquoi, quand une âme entre en oraison assez recueillie, et que la simple vue de l'objet fait une impression assez forte sur sa volonté, sans qu'il soit nécessaire d'une plus grande application, elle peut sans difficulté laisser les raisonnements et les considérations... Que si un seul regard

suffit, il faut laisser le reste sans crainte, et s'occuper à produire des actes d'admiration, d'adoration et d'amour (1). »

170. D. N'y a-t-il pas quelque danger dans la pratique de l'oraison affective ?

R. On peut se laisser égarer dans l'exercice de l'oraison affective, comme dans tous les autres degrés d'oraison ; mais, en restant dans les bornes d'une juste discrétion, et en se laissant conduire par les conseils d'un sage directeur, il n'y a rien à craindre.

« Il est certain, dit Massoulié, qu'il n'y a aucun danger à craindre dans cette oraison ; car du côté de l'entendement, il y a toujours quelque idée et quelque connaissance, selon qu'il plaît à Dieu de lui donner une lumière plus ou moins vive, ou selon que l'âme s'est elle-même déjà plus ou moins exercée dans la considération des mystères de la foi et qu'elle en est pénétrée. La volonté forme aussi toujours quelques actes, bien que ce ne soit pas en grand nombre, et il n'y a pas pour cela moins d'ardeur ni moins de mérite (2). »

« L'oraison d'abandonnement au bon plaisir de Dieu, dit Dom Le Masson, est la meilleure de toutes, et la plus sûre... Cette oraison contient toutes les autres en vertu, et toutes les autres ne croissent en perfection qu'à proportion qu'elle s'y rencontre (3). »

Après ces deux témoignages, choisis parmi les hommes les plus compétents, on doit reconnaître qu'il serait injuste de discréditer l'oraison affective, à cause des défauts qui peuvent s'y glisser.

171. D. Comment peut-on occuper l'esprit pendant l'oraison affective ?

(1) *Traité de la véritable oraison*. P. 3, c. 6.
(2) *Traité de la véritable oraison* P. 3, c. 9.
(3) *Introduction à la vie intérieure et parfaite*. T. 2, c. 6. De l'oraison intérieure.

R. Il est avantageux, nécessaire même, pendant l'oraison affective, de chercher à unir dans une certaine mesure les actes de l'entendement à ceux de la volonté.

« Il est bon, dit le Père Piny, que l'esprit soit alors appliqué à Dieu aussi bien que la volonté; il vaut toujours mieux que l'âme soit unie à Dieu par l'une et l'autre de ces deux puissances, du moins quand on le peut... Il me semble qu'on pourrait occuper l'esprit en trois manières différentes pendant l'oraison du cœur.

» La première manière, c'est d'occuper l'esprit par considération, examinant, méditant, ou contemplant quelque vérité du salut, quelque mystère ou perfection de Dieu. On ne doit pas oublier cependant que cette méditation n'est pas nécessaire à l'oraison du cœur, que c'est une autre manière de faire oraison, et que, quand le démon nous distrairait de cette méditation, nous ne laisserions pas de très bien faire notre oraison du cœur, aussi longtemps que l'âme tiendra ferme à *vouloir* être là pour aimer son Dieu plus qu'elle-même, à *vouloir* y demeurer abandonnée à sa divine volonté, à *vouloir* l'y adorer, prier, et reconnaître ce qu'il est. Au reste, il me semble que, quoique l'esprit puisse s'occuper de toutes les vérités du salut, on ferait mieux pourtant de choisir une vérité capable de fortifier et d'affermir la volonté dans l'oraison du cœur; par exemple, sur la présence et l'immensité de Dieu, qui le rend intimement et inséparablement présent à l'âme et en tout lieu, ou sur sa volonté infiniment juste, infiniment sage, infiniment paternelle, infiniment sainte et sanctifiante, quand on l'accepte et qu'on s'y tient uni, ou enfin sur sa bonté qui ne cesse de se répandre en bienfaits. Ces sortes de vérités, considérées dans la méditation ou la contemplation, servent beaucoup à fortifier l'âme et à l'établir dans l'oraison du cœur.

» La seconde manière d'occuper l'esprit dans cette oraison est encore plus salutaire et plus utile : c'est l'occupation de l'esprit par la foi, quand l'âme en est capable et qu'elle n'est point agitée par les distractions. Cette occupation de l'esprit par une vue de foi, n'est à proprement parler qu'un simple souvenir de Dieu ou de quelqu'une de ses perfections... Il y a beaucoup à souffrir dans cette occupation de pure foi ; car l'esprit veut toujours agir, toujours voir, et toujours s'appuyer sur quelque chose de créé, et Dieu pour le faire mourir à ses propres lumières et à ses propres opérations, le tient le plus souvent dans les sécheresses, les aridités et les délaissements les plus ténébreux, qui laissent l'âme dans l'exercice de la pure foi et servent à l'affermir dans l'oraison du cœur et à l'unir encore plus intimement à Dieu par la volonté, quoique avec moins de sensibilité, et quoiqu'elle n'en sente point ou peu l'union.

» Enfin, il y a une troisième manière d'occuper l'esprit pendant le temps de l'oraison du cœur, qui, à la vérité, n'est pas très connue et encore moins pratiquée. C'est une manière de connaître Dieu par l'impuissance où l'on est de le connaître à cause de son excellence, qui le met et l'élève infiniment au-dessus de la portée et des efforts de nos esprits, et le rend incompréhensible à tout autre qu'à lui-même (I, 129-130)... Cette manière de connaître n'est pas seulement une des plus sublimes et des plus véritables, elle est aussi une des plus sanctifiantes : elle nous inspire une très grande estime et un très pur amour pour Dieu et son bon plaisir ; elle nous porte à nous complaire saintement dans notre propre anéantissement, et à reconnaître Dieu pour Celui qui est tout ce que nous ne sommes pas et infiniment au-dessus de tout ce que nous pouvons être ; elle nous force d'avouer, par cette expérience de notre néant, que Dieu est tout et bien au delà par conséquent de toutes les

idées particulières qu'on peut s'en former, et qu'il est très vrai que de nous-mêmes nous ne sommes rien et ne pouvons rien.

» Ce sont les trois manières dont notre esprit peut s'occuper pendant cette oraison du cœur... Mais quand par suite des obscurités où l'on se trouverait, comme il arrive assez souvent, il ne serait pas possible d'occuper notre esprit par l'une ou l'autre de ces trois manières, il ne faudrait pas pour cela se croire dispensé de continuer l'oraison du cœur, puisqu'on la fait parfaitement, quand véritablement *on veut* la faire, et que l'âme est unie amoureusement à son Dieu et à sa divine volonté de cette union de l'oraison du cœur, tant qu'elle est *dans cette volonté* d'être là pour l'aimer, l'adorer, et demeurer abandonnée à sa divine volonté. Ce qu'on peut avoir, et ce qu'on a en effet, quand on le veut, puisque ce sont *des actes* intérieurs de la volonté, et qu'on peut le vouloir, quoique l'esprit se trouve ensuite occupé involontairement à autre chose (1). » Ce dernier point que le Père Piny ne fait qu'indiquer ici mérite de plus amples développements : nous y reviendrons bientôt (I, 180-184).

172. D. Dans quelles dispositions faut-il être pour bien profiter de l'oraison affective ?

R. La confiance en Dieu, la défiance de soi-même, l'humilité, la simplicité de cœur, le dépouillement de toute volonté propre, sont les meilleures dispositions pour bien profiter de l'oraison affective.

« Les âmes qui se sentent attirées aux affections, dit Dom Le Masson, doivent s'y laisser aller, et ne recourir au discours, que lorsqu'elles verront leur volonté sèche et aride... Le secret de l'oraison est de suivre l'attrait en simplicité de cœur,... sans être

(1) *L'oraison du cœur*. C. 7.

pointilleux sur les actes, savoir, si on n'en doit pas faire du tout, ou si on en doit faire; car ces sortes de pointilleries embarrassent, occupent et troublent les esprits, et font de grands mystères où il n'y en a guère. Qu'elles se présentent devant Dieu avec un grand détachement de tout, et une pure intention de lui plaire, — ce qui doit se trouver chez elles, si c'est Dieu qui les a mises en cet état,— et qu'elles se mettent en disposition de commencer la méditation, pour se présenter humblement devant Dieu, et comme s'estimant indignes de monter plus haut. Que si elles sont tirées aux affections et aux actes, qu'elles s'y laissent aller; si le souvenir de Dieu et de sa présence les attire plus haut, qu'elles fassent comme un petit effort d'un acte ou deux, par le même motif d'humilité et de défiance d'elles-mêmes, et puis qu'elles suivent l'attrait de Dieu... Ne craignez point d'illusion ni de tromperie, tant que vous verrez votre cœur humble, et votre esprit dans l'indifférence (1). »

« Les personnes, dit Massoulié, qui se trouvent plus disposées à produire des affections, qu'à faire de grands raisonnements, ne doivent point se troubler; elles doivent, au contraire, s'assurer qu'il n'y a nul danger, quand elles emploieraient tout le temps de leur oraison dans l'exercice actuel d'une seule vertu, ou de foi, ou d'amour, ou d'humilité, ou d'une crainte respectueuse de la souveraineté de Dieu, etc. Il faut pourtant qu'elles commencent par la préparation ordinaire, et qu'elles fassent toujours de leur côté ce qu'elles peuvent raisonnablement : la défiance de soi-même étant l'une des meilleures dispositions pour recevoir le véritable esprit d'oraison. L'humilité chrétienne veut qu'elles se tiennent toujours dans le rang des

(1) *Introduction à la vie intérieure et parfaite.* T. 2, c. 6. De l'oraison intérieure.

plus imparfaits, et qu'elles suivent les règles communes. Que si, en se présentant devant Dieu, elles se trouvent déjà recueillies, et qu'elles soient pénétrées du mystère qu'elles vont méditer, elles peuvent suivre leur mouvement sans astreindre leur esprit à la considération d'un sujet particulier : cette violence leur ôterait la dévotion, et leur ferait perdre l'esprit de leur oraison (1). »

173. D. Le dégagement du cœur est-il particulièrement nécessaire pour bien faire l'oraison affective ?

R. « Comme c'est principalement le cœur ou la volonté qui agit dans cette oraison, dit le Père Piny, c'est aussi principalement le cœur qu'on doit préparer pour bien faire cette oraison, afin que l'union avec Dieu en devienne plus amoureuse, plus forte et plus intime. Or, on ne saurait mieux le préparer qu'en le dégageant entièrement de toutes ses imperfections; de sorte que si nous sentons du penchant au mal, de la répugnance au bien et mille autres semblables imperfections, ce ne soit pas le fait du cœur ou de la volonté, mais une suite de notre malheureux état de corruption originelle. Si le cœur est dégagé, si la volonté est détachée de tout ce qu'il y a en nous d'imparfait, si les défauts dont notre nature déchue est pénétrée sont pour notre cœur et notre volonté comme autant de sujets de croix et de gémissements, on peut alors prétendre à cette union amoureuse de l'âme avec Dieu, qui constitue l'oraison du cœur. C'est sans doute ce que le Saint-Esprit a voulu nous apprendre, en ne nous demandant que le cœur et la volonté : *Fili, præbe mihi cor tuum.* Comme s'il voulait dire qu'il ne nous demande pas que nous nous présentions à lui dans l'oraison du cœur avec une nature exempte d'im-

(1) *Traité de la véritable oraison.* P. 3, c. 7.

perfection, d'inclination au mal et de répugnance au bien,... mais qu'il demande un cœur dégagé de toutes ces imperfections, un cœur pur et saint autant qu'il le faut pour être tout à Dieu... O âmes qui gémissez sous le poids de vos imperfections, votre sort est bien plus heureux que vous ne pensez, puisque Dieu n'attend point de vous une nature parfaite, mais seulement un cœur vraiment dégagé de ces imperfections de la nature. Vous pouvez tout espérer de sa Bonté infinie, si vous avez par ce dégagement du cœur levé tous les obstacles qui pourraient l'empêcher de s'unir à vous (1). »

174. D. A quelles marques peut-on reconnaître qu'on possède ce dégagement du cœur ?

R. « Il y a deux marques, dit le Père Piny, pour reconnaître si notre cœur est parvenu au dégagement nécessaire à l'oraison du cœur. La première, c'est lorsque les imperfections sont devenues autant de croix pour la volonté. En effet, les imperfections qui ont été autrefois autant de sujets d'affection et de complaisance, ne sauraient se changer en croix pour le cœur et la volonté, si le cœur et la volonté n'ont point changé à leur égard. La seconde marque, c'est lorsque la volonté est toute disposée et toujours prête à demander à Dieu la délivrance des passions et des imperfections à quelque prix que ce soit. Cette marque n'est pas moins véritable que la première. En effet, on ne peut pas vouloir, désirer et souhaiter quelque chose plus vivement et plus sincèrement, que d'être disposé à l'acheter à tout prix. Aux termes de l'Évangile, nul ne peut avoir un plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis, et dans la pensée de saint Thomas, on reconnaît l'amour et la bonne volonté qu'on a pour

(1) *L'oraison du cœur*. C. 9.

quelqu'un ou pour quelque chose, par l'étendue du sacrifice qu'on fait à son sujet. Le cœur et la volonté sont donc véritablement dégagés de toutes les imperfections de la nature, quand non seulement ils ne voudraient pas les avoir, mais qu'ils demandent à Dieu d'en être délivrés à telle condition qu'il lui plaira (1). »

175. D. L'oraison affective offre-t-elle de grands avantages ?

R. « L'oraison qui se fait par les affections a ses avantages, dit Massoulié, aussi bien que celle qui se fait par le raisonnement... Il faut que chacun consulte sa disposition intérieure, ou plutôt il doit observer en lui-même par quelle voie Dieu veut l'attirer à lui. Tout dépend de Dieu : notre application doit tendre à le suivre, et à nous tenir dans le chemin où il nous a mis.

» Cette oraison a trois grands avantages : sa facilité, sa nécessité et son mérite. Elle est très facile, car tous ne sont pas également capables de s'entretenir par de grands raisonnements, et presque tous peuvent aisément produire des affections. Elle est nécessaire, parce que la nécessité de pratiquer la vertu ne vient pas du côté de l'entendement, mais du côté de la volonté et de l'appétit inférieur, dont il faut ranimer la langueur et réveiller l'activité. Cette oraison est d'un plus grand mérite, car la volonté seule en est le principe, et en excitant les affections, on excite l'amour, premier mouvement du cœur qui règle tous les autres mouvements et qui est le plus parfait de tous (2). »

176. D. Quelles sont les causes de la facilité de l'oraison affective ?

(1) *L'oraison du cœur*. C. 9.
(2) *Traité de la véritable oraison*. P. 2, c. 8.

R. « Les âmes les plus simples, dit Massoulié, qui ne savent que les premiers principes de la religion, sont très capables de faire cette oraison ; en effet, embrasées d'un très pur amour, elles peuvent passer des heures entières avec Dieu, en lui exprimant leur ardeur par des colloques de mille manières différentes... La science et toutes les qualités de l'esprit sont pour l'homme une occasion de s'estimer lui-même, ce qui fait qu'il ne s'abandonne pas entièrement entre les mains de Dieu et qu'il perd la dévotion ; au lieu que les âmes simples ont quelquefois plus de dévotion, parce qu'elles ont plus d'humilité. Néanmoins, la science et les perfections naturelles, si on les soumet à Dieu, peuvent servir à augmenter la dévotion (1) ; car les défauts de l'homme ne viennent jamais des dons de la nature, mais du mauvais usage qu'on en fait. La simplicité de la foi avec beaucoup d'ardeur suffit pour cette oraison, quoiqu'on n'ait pas beaucoup de lumières. Il ne faut que savoir aimer la bonté infinie de notre Créateur, de notre Rédempteur, de notre Sanctificateur, ou gémir devant Dieu avec une douleur accompagnée de confiance, en considérant sa propre misère et ses continuelles faiblesses ; car tous les sujets qu'on peut prendre pour méditer doivent se rapporter à ces deux chefs : la bonté de Dieu et notre misère ; les bienfaits que nous avons reçus de lui et que nous espérons en recevoir, et nos défauts continuels dont nous demandons le remède (2). Qu'est-il donc besoin de

(1) D. Th. 2. 2. q. 82, a. 3, ad 3 : Scientia et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quod homo confidat de seipso ; et ideo non totaliter se Deo tradat. Et inde est quod hujusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt ; et in simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen scientiam et quamcumque aliam perfectionem homo perfecte Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.

(2) D. Th. 2. 2. q. 82, a. 3, c. : Duplex consideratio : una quidem quæ est ex parte divinæ bonitatis et beneficiorum ipsius... Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur.

tant de discours, de tant de raisonnements et de tant de lumières, pour s'exciter à aimer un Dieu si aimable ?... Qui peut ignorer sa propre faiblesse, ses chutes et sa tiédeur ? Ce n'est pas la science qui nous les apprend, mais notre propre expérience... C'est pourquoi l'on peut continuer plus longtemps l'oraison affective que l'oraison de discours : la volonté ne s'épuise pas si facilement que l'esprit... Le meilleur moyen pour rester attentif, n'est pas d'assembler une multitude de pensées, mais d'exciter les affections de la volonté : car nous sommes plus fortement émus par ces pieuses affections que par les opérations de l'entendement (1)... C'est pourquoi le moyen le plus assuré d'avoir et de conserver une grande attention dans l'oraison, est de mettre en action la volonté, et d'exciter de fréquentes affections. La volonté bien enflammée arrête l'esprit, et l'oblige à lui tenir présent l'objet vers lequel elle se porte : ce qui est le soutien et le fruit de l'oraison (2). »

177. D. L'oraison affective est-elle vraiment nécessaire pour avancer dans la vie intérieure ?

R. Les auteurs mystiques reconnaissent unanimement que les actes de la volonté sont nécessaires dans l'oraison mentale en général ; car comme nous l'avons fait remarquer, cet exercice spirituel n'est point une simple spéculation (I, 120). Massoulié, dans le texte que nous allons citer, va jusqu'à dire que l'oraison affective elle-même est nécessaire. Nous ne devons pas prendre cette affirmation dans un sens trop rigoureux, et l'appliquer sans restriction au degré particulier d'oraison qui nous occupe en ce moment. Toutefois, au point de vue de la perfection et du progrès de l'âme dans la vie intérieure,

(1) D. Th. in 3, dist. 15, q. 2, a. 1 : Magis recipit anima a re secundum affectum et vehementius movetur, quam secundum intellectum.

(2) *Traité de la véritable oraison*. P. 2, c. 8.

le raisonnement de Massoulié est très juste et mérite d'être cité.

« La seconde raison qui relève l'oraison affective, dit-il, c'est sa nécessité ; car nous avons plus besoin de gagner la volonté que de persuader l'entendement. La difficulté de pratiquer la vertu ne vient pas du défaut de connaissance, mais du manque d'amour : la corruption de la nature s'est plus répandue sur la volonté que sur l'entendement (1). »

« Toutes les lumières, dit encore Massoulié, toutes les considérations, tous les raisonnements sont des remèdes : ils guérissent l'ignorance qui est le premier défaut de la nature ; mais il ne sert à rien d'avoir l'esprit éclairé, si la volonté est languissante. Ne dois-je pas m'imputer ma perte, si, voyant le précipice, je me prive de la force qui m'empêcherait d'y tomber ? Et ne serais-je pas plus coupable, si je me jette moi-même dans les dangers que je vois devant mes yeux et où je m'expose volontairement ? La faiblesse me perd, la connaissance me rend inexcusable : je puis me convaincre de mes obligations à force de méditer, je puis même par la raison arrêter ou adoucir l'impétuosité de mes passions ; mais qui me guérira de la langueur que je sens quand il faut accomplir la loi ? Qui me fera vaincre ma tiédeur ? Qui m'ôtera le dégoût des choses de Dieu ? Tout le secours qui me vient de l'entendement n'est qu'un remède imparfait et inutile que j'emploie ; mais l'amour, l'ardeur, le plaisir, tout ce qui vient de la volonté, si je l'excite et si je l'enflamme, voilà le vrai remède qui guérit. L'amour fait disparaître la langueur, l'ardeur chasse la tiédeur, le plaisir dissipe le dégoût ; et tout cela apporte à l'âme une force invincible... On n'a jamais entendu dire, et on ne dira jamais, que toutes les grâces extraordinaires que Dieu a faites aux âmes,... aient été

(1) *Traité de la véritable oraison.* C. 9.

communiquées dans une oraison qui se passe toute dans le raisonnement : l'amour seul fait l'union des cœurs, et mérite ces divines communications. Mais, laissant à part les opérations extraordinaires de Dieu, on doit être persuadé qu'une âme n'a jamais senti et ne sentira jamais quelque consolation, quelque dévotion ou plaisir dans son oraison, si ces méditations ne descendent de l'esprit dans le cœur et dans la volonté, parce que tous ces sentiments de tendresse et de dévotion, sont uniquement les fruits de l'amour, et non de la connaissance et de la raison (1). »

178. D. En quoi consiste le grand mérite de l'oraison affective ?

R. « Cette oraison affective, dit Massoulié, est d'un plus grand mérite, parce qu'en excitant les affections de la volonté, elle excite l'amour, qui produit tous les autres mouvements : l'amour est le principe de tous les mérites que nous pouvons acquérir avec le secours de la grâce... Si nous considérons la nature de l'homme, nous verrons que l'amour et la connaissance sont inséparables. La volonté ne peut jamais aimer un objet qu'il ne lui soit montré, et un objet excellent et très aimable ne peut être connu sans être aimé... Par la considération ou par la méditation nous frappons notre cœur quelquefois aussi dur que la pierre ; mais lorsque le feu est allumé et que la volonté est bien excitée, il faut arrêter l'entendement pour laisser agir la volonté, jusqu'à ce qu'on sente qu'elle commence à se ralentir. Il faut alors revenir à la méditation, et frapper une seconde fois la volonté pour en faire sortir de nouvelles étincelles : ont fait succéder la considération et l'amour. Néanmoins, il faut que l'amour, qui est la fin de la connaissance, ait la meilleure part dans l'oraison ; car la con-

(1) *Traité de la véritable oraison*. C. 10

naissance, quelque sublime qu'elle soit, ne saurait nous acquérir un seul degré de mérite, ni nous faire avancer d'un pas dans la vertu : c'est le privilège de l'amour.

» On peut appeler l'oraison affective un continuel et actuel exercice de l'amour de Dieu. On sait que la mission invisible du Saint-Esprit est un des plus grands mystères de la Religion. Toutes les fois qu'une âme fait un nouveau progrès dans l'amour de Dieu et qu'elle acquiert une nouvelle grâce, et par conséquent un plus grand mérite, il se fait une nouvelle mission du Saint-Esprit... L'âme reçoit avec le Saint-Esprit toute l'adorable Trinité;... elle peut s'entretenir familièrement avec les Personnes divines, agir auprès d'elles avec une entière confiance, et prendre saintement tous les plaisirs qu'une si heureuse possession est capable de lui donner. Et ce qui y est plus merveilleux encore, c'est qu'elle ne reçoit pas ce don une seule fois; mais toutes les fois qu'elle fait de nouveaux progrès dans l'amour de Dieu et qu'elle acquiert de nouveaux degrés de grâce, il se fait en elle avec une nouvelle mission du Saint-Esprit, une nouvelle présence de la sainte Trinité (I, 277)...

» Mais quand cela arrive-t-il? Sera-ce quand on s'applique à faire de grands raisonnements dans l'oraison? Sera-ce quand on reçoit des connaissances extraordinaires, ou même le don de prophétie?... Non, certainement. Si les lumières acquises ou surnaturelles ne sont pas accompagnées d'ardeur, il n'y a rien en elles seules qui puisse mériter la présence du Saint-Esprit. Il est vrai que le Saint-Esprit opère d'une manière admirable dans l'esprit du prophète : il meut l'esprit, le cœur et la langue du prophète comme un instrument dont il se sert pour l'édification de l'Église; mais il n'entre pas dans son cœur pour y habiter comme il le fait dans le juste qui

reçoit la grâce, ou un accroissement de grâce. L'âme ici devient conforme à Dieu par la grâce: c'est pourquoi, pour qu'on puisse dire qu'une Personne divine est envoyée à quelqu'un par une opération de la grâce, il faut qu'il y ait quelque ressemblance entre l'âme et cette Personne divine. Et parce que le Saint-Esprit est amour, l'âme en recevant la charité est rendue semblable au Saint-Esprit; et toutes les fois qu'elle augmente en charité, elle reçoit de nouveau le Saint-Esprit, et par conséquent le Fils qui le produit. De sorte que le Verbe étant une connaissance avec amour, il ne se fait point de mission du Fils, si la connaissance ne se termine pas à l'amour (1). On peut donc considérer l'exercice actuel de l'amour dans l'oraison, comme une effusion du Saint-Esprit sur l'âme...

» Ce n'est pas que nous puissions jamais être assurés que les mouvements intérieurs que nous sentons soient des opérations du Saint-Esprit... Il n'est rien de plus difficile que de se connaître soi-même : le cœur de l'homme est impénétrable, il a des replis et des détours dont on ne peut jamais trouver l'issue. Nous ne connaissons pas le principe des mouvements que nous sentons dans nos cœurs : nous croyons que la grâce les produit, et ce ne sont quelquefois que des effets de la nature. Mais nous parlons ici en général ; le principe que nous avons établi est très assuré, et il est fondé sur

(1) D. Th. 1. p. q. 43, a. 5, ad 2 ; Anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quæ mittitur, per aliquod gratiæ donum. Et quia Spiritus Sanctus est amor, per donum charitatis anima Spiritui Sancto assimilatur. Unde secundum donum charitatis attenditur missio Spiritus Sancti ; Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans amorem... Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Joan. 6, 45 : *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me;* et in Ps. 38, 4: *In meditatione mea exardescet ignis.*

l'Écriture : *la charité est le principe du mérite.* Toutes les fois qu'une âme produit des actes fervents d'un véritable amour de Dieu, la grâce augmente, et l'âme reçoit d'une manière spéciale le Saint-Esprit. Ainsi, pendant tout le temps de l'oraison qui se passe dans les affections, mais des affections véritables, saintes et efficaces, il se fait sur cette âme une effusion du Saint-Esprit (1). »

179. D. Comment faut-il s'y prendre pour bien faire l'oraison affective ?

R. « On ne peut prescrire de règle, dit Massoulié, pour conduire les affections dans une si grande variété d'états et de dispositions. Voici néanmoins quelques exemples. Il arrive quelquefois que l'âme vient à l'oraison toute recueillie : elle se représente Jésus-Christ en croix, et se sentant pénétrée par cette seule vue, il s'élève dans son cœur une foule de mouvements, qui veulent se produire tout à la fois pour témoigner à Dieu son amour, sa confiance, sa reconnaissance, sa douleur, etc. On voudrait alors se crucifier avec lui, et se détruire pour le venger. On s'approche en esprit pour recevoir le précieux sang qui coule de ses plaies ; on embrasse la croix, on l'arrose de ses larmes, on se plaint au Père éternel de ce qu'il exerce une si grande rigueur sur ce Fils innocent ; on voudrait avoir l'amour non pas d'un Séraphin, mais de tous les Séraphins ensemble pour l'aimer avec plus d'ardeur. Enfin, dans cet état, une âme est dans des transports qu'elle ne peut modérer ; elle parle intérieurement sans ordre et sans mesure ; elle ne sait ce qu'elle dit, ni ce qu'elle doit dire, son amour surpassant ses expressions. Saint Bernard et saint Thomas appellent cet état une ivresse spirituelle qui fait sortir l'âme d'elle-même (2). Il est

(1) *Traité de la véritable oraison.* P. 2, c. 10 et 11.
(2) Amore ebriam, S. Bern. Serm. 47, *in Cant.* D. Th. *in Psal.*

vrai que ces mouvements sont plus violents dans une oraison extraordinaire, où Dieu opère immédiatement par lui-même; néanmoins, comme toutes les vertus sont les mêmes dans les imparfaits et dans les parfaits, cette disposition peut se trouver quelquefois dans une oraison assez ordinaire, et en des personnes qui n'ont qu'une vertu commune... Il est constant que dans cette manière de faire l'oraison, il n'y a aucun danger d'erreur, encore qu'il n'y ait qu'une connaissance assez simple; et s'il y a quelque repos, il n'est que du côté de l'entendement : la volonté n'a jamais des opérations ni plus ardentes, ni plus fréquentes...

» L'ardeur de l'âme n'est pas toujours si violente;... se tenant alors avec respect en la présence de Dieu, elle forme de temps en temps quelque acte de foi, d'espérance, d'amour, ou de quelque autre vertu ; elle regarde Dieu comme un soleil, écartant doucement et tranquillement les pensées et les idées des choses terrestres, qui, comme des nuages, pourraient l'empêcher de le voir à découvert, et de recevoir la chaleur qu'il communique ordinairement, elle s'estime trop heureuse d'être en sa présence, ne doutant pas que Dieu ne la regarde, comme elle le regarde, c'est-à-dire, avec amour. Dans cette vue continuelle, elle se sent enflammer, car il est impossible d'être devant le soleil ou devant un grand feu, sans en ressentir la chaleur... L'âme produit alors différents actes. Quelquefois elle se sent languissante, parce qu'elle n'aime pas Dieu comme elle devrait et comme elle voudrait. D'autres fois elle s'abandonne à la volonté de Dieu, ne voulant être dans le temps et dans l'éternité que ce qu'il lui plaira, convaincue par la connaissance de son néant, qu'elle ne mérite rien, qu'elle ne peut rien mériter par elle-même, et que la volonté divine doit être la règle de son bonheur. Quelquefois elle entre dans une plus grande confiance, et elle supplie Dieu de remplir le

vide de son cœur; elle ose lui dire que pour le remplir il faut lui donner un grand amour, parce qu'elle sent que son désir n'a pas de bornes, et que plus elle aimera cette bonté infinie, plus elle voudra l'aimer. En d'autres temps, elle écoute avec une merveilleuse fidélité les inspirations du ciel, et il lui semble que Dieu lui parle toujours conformément à ses dispositions et à ses besoins, qu'il la reprend de ses infidélités, qu'il la pousse à faire de plus grands efforts pour l'aimer, qu'il lui fait comprendre clairement la nécessité de se mortifier sans cesse... Enfin, l'âme qui n'est pas portée au raisonnement et à la multitude des pensées, ne laisse pas de produire toujours quelques actes selon son état et sa disposition, sans perdre Dieu de vue, sans se dissiper, et sans demeurer dans un lâche assoupissement (1). »

180. D. Peut-on se servir avantageusement de l'oraison affective au milieu des distractions de l'esprit?

R. « Cette oraison, dit Massoulié, est fort utile, particulièrement quand on a beaucoup de peine à appliquer son esprit : l'expérience prouve qu'il est plus facile de le retenir à la vue d'un seul objet, et en la présence de Dieu, que de régler ses pensées. La plus grande peine qu'on souffre dans l'oraison, vient de la légèreté et de l'inconstance de l'imagination, dont on ne peut jamais être entièrement le maître. Il arrive bien quelquefois que l'âme s'abandonne si absolument à Dieu, qu'elle en oublie toutes les créatures (2), et alors l'imagination est arrêtée et n'empêche pas l'application de l'esprit; mais cette forte attention ne saurait durer longtemps; car l'esprit humain ne peut demeurer longtemps élevé, ni

(1) *Traité de la véritable oraison*. P. 3, c. 7 et 8.

(2) D. Th. 2. 2. q. 83, a. 13, c. : Quandoque in tantum abundat hæc intentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam aliorum omnium mens obliviscatur, sicut dicit Hugo a S. Vict., in lib. *de modo orandi*, c. 2. in med.

rester suspendu dans la considération de quelque vérité ; la faiblesse de notre nature fait bientôt descendre à d'autres objets (1). Les Saints eux-mêmes souffrent des distractions dans leur oraison. Bien qu'il soit impossible, sans une grâce particulière, d'être exempt de distractions, on est beaucoup plus exposé dans une oraison de raisonnement, parce que l'imagination, devant fournir à l'entendement les idées qui lui sont nécessaires pour connaître les objets, il se mêle facilement des idées étrangères qui arrêtent l'entendement.

» De plus, il est difficile d'avoir une application assez forte pour continuer longtemps dans l'oraison un raisonnement sans interruption : on se fait violence, et quand même l'application serait assez grande pour achever un raisonnement sans distraction, il n'est presque pas possible, lorsqu'un raisonnement est achevé et qu'on en cherche un autre, d'empêcher que l'esprit ne s'échappe, particulièrement dans les personnes qui n'ont pas beaucoup d'étude et à qui l'entendement ne fournit pas beaucoup de pensées. Enfin, on se trouve en certain temps dans une si étrange froideur, l'esprit est si dissipé, l'imagination est si déréglée, qu'on ne peut se recueillir ; alors il est utile de se servir de cette oraison, de laisser les raisonnements et de remettre son esprit en la présence de Dieu, en excitant la volonté conformément à la disposition où l'on se rencontre... On fait de temps en temps quelque acte conforme au sujet de l'oraison... On écoute avec respect ce que Dieu dit dans le fond du cœur, et l'on se soumet aveuglement à tout ce que Dieu demande de nous. On s'entretient ainsi longtemps et doucement avec lui, et l'on jouit avec plaisir de cette

(1) D. Th. 2. 2. q. 83, a. 13, ad 2 : Mens humana propter infirmitatem naturæ diu stare in alto non potest, pondere enim infirmitatis humanæ deprimitur anima ad inferiora; et ideo contingit quod quando mens orantis ascendit in Deum per contemplationem, subito evagetur ex quadam infirmitate.

heureuse familiarité, qu'il a la bonté de nous permettre à son égard (1). »

D'après Massoulié, l'oraison affective ou d'abandon à la volonté de Dieu (I, 168) est donc très utile au milieu des distractions de l'esprit. Le Père Piny est aussi de ce sentiment. « Il n'arrive que trop souvent, dit-il, qu'on perd facilement la vue de Dieu, soit par l'embarras et la nécessité des affaires, soit par l'égarement et la légèreté de l'imagination, soit encore par la tentation du démon. C'est pourquoi la sagesse et la bonté de Dieu, qui ne sauraient nous manquer en rien et particulièrement en ce qui concerne notre sanctification et notre salut, y ont suffisamment et abondamment pourvu, en nous donnant un cœur et une volonté; par ce moyen, nous pouvons, au milieu des égarements et des distractions de l'esprit, nous conserver dans une union amoureuse et affective à Dieu... Il y a donc une oraison du cœur et de la volonté, distincte de l'oraison de l'esprit. Ce n'est pas autre chose qu'une union amoureuse, ou un mouvement affectif du cœur et de la volonté à Dieu : cette oraison consiste à *vouloir* passer tout le temps de l'oraison à aimer Dieu, et à l'aimer plus que nous-mêmes; à *vouloir* y être pour le prier par un esprit de charité; à *vouloir* y demeurer abandonné à sa divine volonté... Il faut remarquer que l'amour a cet avantage sur *les actes* de la plupart des vertus et sur les autres sortes d'union, que, si nous voulons aimer, nous aimons, que, si nous voulons par une véritable volonté nous unir amoureusement à la volonté de Celui que nous aimons ou que nous voulons aimer, nous possédons aussitôt cette union par cet acte de notre volonté : l'amour, en effet, n'est pas autre chose qu'un acte affectif de notre volonté... Il est donc évident que l'âme est dans l'amour de son Dieu, dans l'union amoureuse et affective avec Dieu, et par cette union dans

(1) *Traité de la véritable oraison.* P. 3, c. 9.

l'oraison du cœur et de la volonté, aussi longtemps qu'elle est *dans cette volonté* de *vouloir* être là pour y aimer son Dieu, de *vouloir* y prier par charité, et de *vouloir* y demeurer abandonnée à sa divine volonté (1). »

181. D. Comment faut-il s'y prendre pour faire l'oraison affective au milieu des distractions de l'esprit?

R. Nous avons déjà dit comment il faut s'y prendre, en général, pour bien faire l'oraison affective (I, 179). Les excellents avis que nous allons transcrire, utiles en tout temps aux âmes que Dieu conduit par cette voie, apportent néanmoins des lumières nouvelles bien propres à nous éclairer et à nous guider au milieu des égarements de l'imagination et des distractions de l'esprit.

« Il me semble, dit le Père Piny, qu'on peut faire cette oraison du cœur de trois manières différentes...

» Premièrement, on peut faire cette oraison en tâchant de s'établir dès le commencement dans une *actuelle*, sincère et ferme volonté de passer, malgré les égarements de l'esprit, tout le temps de l'oraison à *vouloir* aimer Dieu de tout notre cœur, à *vouloir* l'adorer, à *vouloir* nous complaire en lui,... à être bien aise que nous ne soyons de nous-mêmes que néant, faiblesse et impuissance, afin que Dieu soit reconnu pour Celui qui est TOUT... Puisque l'amour est un acte de la volonté, il ne peut être qu'une *volonté actuelle*, et un vouloir, mais un vouloir *affectif;* on veut aimer, et on n'a ce vouloir que pour aimer. Il est donc incontestable que l'âme est dans l'amour et dans l'union amoureuse et affective avec son Dieu, aussi longtemps qu'elle est dans cette *volonté actuelle* d'aimer son Dieu, et aussi long-

(1) *L'oraison du cœur*. C. 1.

temps qu'elle est bien aise de ce que Dieu est et sera toujours et immuablement ce qu'il est; mais il faut qu'elle persévère dans cette volonté d'aimer son Dieu, et de ne vouloir aimer que son Dieu, parmi et nonobstant tous les égarements et toutes les distractions de l'imagination et de l'esprit dans l'oraison. Telle est la première manière de faire l'oraison du cœur.

» Dans la seconde manière, l'âme ne fait que demeurer abandonnée durant tout le temps de l'oraison à la volonté de son Dieu, pour tout ce qu'il lui plaira faire d'elle, par toutes les dispositions où il lui plaira de la tenir, consolantes ou fâcheuses : elle est alors unie amoureusement à son Dieu de l'union la plus intime et de l'amour le plus pur. L'âme s'abandonne au commencement de l'oraison, et demeure abandonnée *de cœur* et *de volonté* à la sainte volonté de Dieu, pour ne vouloir y être traitée que selon son bon plaisir en son saint service; elle passe ensuite tout ce temps dans une disposition d'abandon amoureux telle, que, si on lui demande alors si elle veut encore quelque chose, elle peut répondre avec sincérité et en vérité, qu'elle ne veut que Dieu et sa sainte volonté. Par cet abandon amoureux on peut dire que l'âme est et demeure unie amoureusement à son Dieu, de l'union la plus intime et de l'amour le plus pur et le plus unissant. L'union de l'âme avec Dieu, en ce monde, ne peut exister par une vue et une connaissance claire de Dieu, comme il est en lui-même : cette union est réservée pour le ciel. L'union, pour être parfaite, autant qu'elle peut l'être ici-bas, doit être *une union de volonté,* de la volonté humaine avec la volonté de Dieu ; et comme cette union ou uniformité n'est jamais plus intime et plus parfaite que quand l'âme en est venue à vouloir s'abandonner, et à demeurer abandonnée à la volonté de son Dieu, pour tout ce qu'il lui plaira faire d'elle, et pour toutes les dispositions où il lui plaira la tenir dans l'oraison et hors de l'oraison, il faut

avouer que c'est là une manière de faire parfaitement l'oraison.

» Enfin, il y a une troisième manière de faire l'oraison du cœur, à laquelle on pense le moins, mais qui ne laisse pas cependant d'unir intimement et amoureusement l'âme à Dieu. C'est lorsque l'âme se trouve dans l'heureux état de souffrance et de croix, et que, *se souvenant* qu'elle a un moyen d'y aimer son Dieu de l'amour le plus pur et le plus sincère, elle ne fait alors que se présenter à lui comme une victime, mais une victime d'amour, *consentant* amoureusement à toutes les destructions qu'il veut et qu'il voudra faire en elle et d'elle, par toutes les croix qu'il plaît et qu'il plaira à sa divine volonté de lui envoyer : et par *ce consentement* elle demeure unie à Dieu au milieu de toutes les croix, de cette union d'amour, qui est le caractère distinctif de l'oraison du cœur. Il est vrai que très souvent cette manière de faire l'oraison du cœur ne paraît pas produire cet effet : l'âme, bien loin de se sentir et de se croire unie à Dieu, et au moyen de cette union de se tenir en oraison, croit, au contraire, d'après ce qu'elle sent, qu'il n'y a rien moins en elle qu'union et uniformité à la volonté de son Dieu, puisque au sujet de cette croix, qui doit être alors le nœud de son union à Dieu, ce ne sont que répugnances, que révoltes, que dégoûts, et que, si *elle veut* parmi toutes ces rébellions, ce n'est que contre ce qu'elle voudrait. Mais c'est aussi ce qui doit la rassurer : elle voudrait bien ne pas avoir la croix, mais pourtant *elle veut* l'avoir ; elle a des répugnances pour la croix, néanmoins elle a en même temps une *véritable volonté* de l'accepter et d'y vouloir la volonté de Dieu...

» Telles sont les trois manières dont on peut faire l'oraison du cœur. Elles renferment toutes trois une union amoureuse à Dieu extrêmement pure, sainte et sanctifiante. La première n'a en vue que Dieu, qu'*on*

aime alors continuellement, parce qu'*on veut continuellement l'aimer* et se complaire en ses infinies perfections. La seconde n'a en vue que la volonté adorable de Dieu, à laquelle l'âme *s'unit* et demeure unie le plus intimement qu'elle le peut *par cet abandon amoureux*, qu'elle lui fait de tous ses intérêts et d'elle-même, et qu'elle fait durer tout le temps de son oraison. La troisième n'a en vue que la croix et la vie souffrante, non comme fâcheuse et pénible, pour s'en rebuter, mais comme un moyen divin pour aimer son Dieu, et, *en acceptant la croix*, pour lui demeurer unie, ainsi qu'à sa divine volonté, de cette union qui est le but de l'oraison du cœur, et qui est en ce point d'autant plus amoureuse et plus intime, qu'elle nous fait vouloir la volonté de Dieu, en cela même que nous ne voudrions pas (1). »

182. D. L'oraison affective est-elle vraiment toujours possible au milieu des distractions de l'esprit ?

R. C'est un des avantages particuliers de l'oraison affective de pouvoir nous conserver dans une union amoureuse à Dieu, au milieu des distractions de l'esprit (I, 180). On peut même dire que les plus grandes obscurités ne peuvent, dans aucun cas, nous empêcher de vaquer à cette oraison.

« Je sais, dit le Père Piny, qu'on n'admettra pas d'abord ce sentiment, mais je ne désespère point, avec la miséricorde de Dieu, de le prouver, si l'on veut prendre la peine de peser avec attention ce que j'ai à dire à ce sujet. L'oraison du cœur n'est autre chose qu'une union amoureuse de l'âme à Dieu, par cette *actuelle volonté* où elle est de *vouloir* passer le temps de l'oraison à aimer et à adorer son Dieu, à l'aimer plus qu'elle-même par l'entier abandon où elle veut être et qu'elle veut lui faire de tous ses intérêts à sa divine

(1) *L'oraison du cœur*. C. 2.

volonté. Il est très certain qu'on ne peut nous empêcher d'aimer si nous le voulons, et que ce premier de tous les biens spirituels, et quasi ce bien unique, n'est pas de ces biens terrestres qu'on peut nous enlever malgré nous, et quoique nous ne le voulions pas. Or, il est évident que si les distractions de l'esprit, quand elles sont pénibles et par conséquent involontaires, nous étaient un obstacle à l'oraison du cœur, elles nous empêcheraient d'aimer malgré nous, et nous enlèveraient ce bien spirituel et quasi unique, lors même que notre volonté, bien loin d'y consentir, en serait affligée. Cette oraison du cœur n'est, à proprement parler, qu'un exercice d'amour par cette disposition amoureuse où est le cœur et la volonté, dans cette oraison, de ne vouloir y être que pour aimer et adorer, et vouloir demeurer abandonnée à la volonté de Celui qu'on aime. C'est pourquoi, quelque fâcheuses que soient les distractions, elles ne sauraient être un obstacle à l'oraison du cœur et empêcher de la faire parfaitement (1). »

183. D. L'oraison affective est-elle toujours facile au milieu des distractions de l'esprit?

R. La facilité de l'oraison affective est un fait prouvé (I, 176). On peut dire plus. Les distractions involontaires de l'esprit et les autres épreuves de la vie intérieure, quand elles sont généreusement supportées, loin de nuire à cette oraison, lui fournissent un aliment nouveau dans l'abandon filial au bon plaisir divin : il n'y a qu'à laisser faire Dieu, ce qui n'est pas, comme on va le voir, bien difficile.

« Ce qui prouve la facilité de l'oraison du cœur, dit le Père Piny, c'est que pour la bien faire, il n'y a pour ainsi dire qu'à laisser faire, et à *consentir* à tout ce que Dieu fait en nous; en sorte qu'on peut dire que, plus

(1) *L'oraison du cœur.* C. 3.

Dieu mortifiera l'âme quant au sensible, plus son délaissement intérieur sera grand, plus ses ténèbres seront profondes, plus ses angoisses seront pénibles, plus ses tentations seront fortes et fréquentes, plus ses impuissances pour les actes de vertu seront extrêmes, en un mot, plus son intérieur paraîtra désolé, — plus elle pourra bien faire l'oraison du cœur, en ne faisant que laisser faire, et *consentant* à toutes les destructions que Dieu fait dans son intérieur, puisqu'elle n'est jamais plus amoureusement unie à Dieu, de cette union de cœur ou uniformité de volonté, que quand elle veut la volonté de Dieu qu'elle aime, ou qu'elle aime la volonté de son Dieu jusqu'à vouloir que tout lui soit ôté, lorsque tel est le bon plaisir de son Dieu. On pourra dire que cette fidélité à laisser faire Dieu dans toutes ces occasions demande beaucoup d'amour et de bonne volonté, et que ce n'est pas prouver directement cette facilité de l'oraison du cœur, de dire qu'il n'y a pour la bien faire qu'à laisser faire Dieu, et à consentir aux destructions qu'il fait en nous. Cependant il est incontestable que cette oraison est facile en ce sens que tout le monde peut la faire, puisque tout le monde peut *consentir* à ce que Dieu fait en nous : facile en ce sens qu'en tout temps et en toutes sortes de dispositions, tant pauvres soient-elles, on peut toujours la faire, puisque en tout temps et dans toutes les aridités intérieures, si l'on n'est pas capable d'agir et d'opérer, on peut toujours laisser faire Dieu : facile enfin en ce sens qu'au lieu que dans les autres oraisons, bien souvent nous veulons et nous ne pouvons pas, dans celle-ci, au contraire, nous pouvons toujours, si nous voulons, puisqu'il n'y a qu'à vouloir tout ce que Dieu y veut, et lui laisser faire tout ce qu'il veut, pour lui être uni de l'union de volonté la plus intime et faire cette oraison du cœur très parfaitement...

» Mais, dira-t-on, ce n'est pas assez dans l'oraison du cœur de vouloir la volonté de Dieu, comme divine,

comme adorable, comme infiniment sage et équitable, il faut plus ; ordinairement, il faut la vouloir comme anéantissante, il faut la vouloir dans les mépris, les humiliations, les afflictions, les obscurités, les délaissements intérieurs ; enfin, il faut vouloir cette volonté jusqu'à l'anéantissement de tout ce qu'il y a de sensible dans la piété et la dévotion... C'est là tout ce qu'on peut objecter de plus fort contre cette facilité de l'oraison du cœur... S'il est vrai, comme il l'est en effet, que tout ce qui arrive ne vient pas seulement par l'ordre de Dieu, mais que Dieu, dont la nature est la bonté même, ne saurait rien ordonner que pour notre bien, c'est assez pour nous faire trouver la volonté divine douce et facile, quelque fâcheuses que puissent être les dispositions intérieures où cette volonté nous réduit... Disons donc qu'il n'y a rien de si doux, de si aisé, de si facile, que l'oraison du cœur, puisque, pour la faire, il n'y a qu'à *vouloir* aimer Dieu et sa volonté, et s'y tenir uni (1). »

184 D. L'oraison affective, au milieu des distractions de l'esprit, repose-t-elle toujours sur un fondement solide?

R. Cette oraison affective, telle qu'elle vient d'être expliquée, ne change absolument rien aux principes exposés au commencement de ce chapitre (I, 168-170). C'est un acte de la volonté qui s'appuie sur un acte de l'intelligence (I, 171) ; ce n'est point l'oisiveté ni la continuité de l'oraison des faux mystiques (II, 16, 17), mais, au contraire, comme le dit fort bien le Père Piny en plusieurs endroits, c'est une *volonté actuelle*, un *vouloir affectif* (I, 181, 182), ce sont des *actes* intérieurs de la volonté (I, 182). Ces actes ne sont pas toujours très variés, mais ils sont souvent répétés ;

(1) *L'oraison du cœur*. C. 6.

assez ordinairement, et surtout au milieu des épreuves de la vie intérieure, ce sont des actes d'abandon au bon plaisir de Dieu. Tous ces actes, s'ils sont bien compris, n'ont rien que de très légitime (I, 179, 181), et comme nous le verrons bientôt, il n'y a rien de plus saint, ni rien de plus sanctifiant (I, 185). Du reste, cette manière de faire l'oraison par l'union amoureuse de notre volonté à Dieu et à sa divine volonté n'est qu'un écho fidèle de l'oraison de Notre-Seigneur durant sa cruelle agonie.

« Nous avons un exemple en Jésus-Christ, dit Massoulié, dans l'oraison qu'il fit au jardin des Oliviers, et qui fut si ardente qu'il en sua le sang. L'Évangile nous apprend qu'il ne dit que ces paroles : « Mon Père, » s'il est possible, faites que ce calice s'éloigne de moi ; » mais néanmoins que votre volonté soit faite, et non » la mienne (*Matth.* XXVI, 39)... » Et ce qui est remarquable, c'est qu'ayant quitté son oraison pour réveiller ses disciples et les avertir de prier avec lui, il ne répéta que ces mêmes paroles : *eumdem sermonem dicens.* Jésus-Christ, la Sagesse éternelle, pouvait bien trouver d'autres expressions pour continuer son oraison, mais il a voulu nous faire entendre qu'une oraison pouvait être très parfaite sans une multitude d'actes, de pensées et de paroles. Quand on ne ferait durant une oraison entière que ce seul acte de conformité à la volonté de Dieu en ce peu de paroles, en excitant la volonté à les dire avec ardeur, il ne faut pas douter qu'une pareille oraison ne fût très utile et très sainte (1). »

185. D. En quoi consiste l'excellence de l'oraison affective ?

R. L'oraison affective se trouve assez souvent mêlée aux degrés les plus élevés de la contemplation, et, en

(1) *Traité de la véritable oraison.* P. 3, c. 9.

ce sens, on peut dire qu'elle conduit l'âme à l'union la plus intime avec Dieu et au sommet de la perfection. Mais, sans sortir des voies ordinaires de la vie intérieure, cette oraison, prise en elle-même, au degré qui lui convient ici, est déjà très parfaite, très glorifiante pour Dieu, et très sanctifiante pour les âmes.

« Il est certain, dit le Père Piny, qu'on ne peut mieux juger de l'oraison du cœur, que par le rapport plus ou moins grand qu'elle a avec la gloire de Dieu et avec notre sanctification.

» De toutes les oraisons, je n'en connais point où Dieu soit plus glorifié que dans cette oraison du cœur, qu'on la fasse de l'une ou de l'autre des trois manières indiquées (I, 181). En effet, y a-t-il une oraison où l'on aime Dieu plus continuellement? C'est une disposition continuelle de la volonté, durant tout le temps de l'oraison, de vouloir être là, et de ne vouloir y être que pour aimer Dieu, pour se complaire en ce qu'il est, et en ce qu'il sera toujours et immuablement ce qu'il est. Y a-t-il une oraison où l'on aime Dieu d'un amour plus pur? On la fait en s'unissant à Dieu par un entier abandon à sa volonté, et en demeurant ainsi abandonné durant tout le temps de l'oraison à cette volonté adorable pour tout ce qu'il lui plaira de faire de nous; s'efforçant de laisser faire Dieu, en ne faisant qu'acquiescer à tous ses ordres, dans toutes les dispositions où il lui plaira de nous tenir... Enfin, y a-t-il un amour de Dieu plus sincère et plus véritable? Nous sommes dans les croix et les souffrances, et nous demeurons devant Dieu comme des victimes qu'on égorge, en l'aimant par l'acceptation volontaire de sa divine et crucifiante volonté .. Il est donc vrai que, si l'on juge de la gloire plus ou moins grande que nous pouvons rendre à Dieu dans nos oraisons, par l'amour plus ou moins grand, plus ou moins pur, plus ou moins continuel qu'on y exerce envers Dieu, il faut dire que c'est

dans l'oraison du cœur que Dieu est particulièrement glorifié, puisque l'âme, dans cette oraison, aime Dieu continuellement, d'un amour pur et plein d'ardeur, jusque sur la croix...

» Mais l'oraison du cœur est aussi très sanctifiante pour nous-mêmes, et c'est peut-être, de toutes les oraisons, celle qui avance le plus l'affaire de notre perfection. Toutes les oraisons, il est vrai, sont bonnes, saintes et sanctifiantes, quand Dieu y appelle. Toutefois, si on les considère en elles-mêmes, on ne peut douter qu'il y en ait de bien plus excellentes les unes que les autres : ainsi la contemplation qui approche si près de Dieu est plus parfaite que la simple méditation. C'est dans ce sens que nous disons que l'oraison du cœur est l'une des plus excellentes et des plus sanctifiantes. Car, s'il est vrai, et c'est une maxime dans la vie spirituelle, que l'oraison la plus sanctifiante pour nous est celle dans laquelle Dieu nous veut, n'avons-nous pas lieu de dire que l'oraison du cœur est l'une des plus sanctifiantes, puisqu'on est toujours sûr que Dieu nous y veut. Il n'en est pas de même de l'oraison qu'on fait par méditation, de l'oraison de quiétude ou de contemplation... Dieu nous veut en certain temps dans ces oraisons, mais il ne nous y veut pas toujours... Mais, quand nous nous mettons en oraison, Dieu veut très certainement que nous soyons tout le temps de l'oraison dans cette disposition de cœur et de volonté, de vouloir être là pour l'aimer plus que nous-mêmes, de vouloir nous abandonner et demeurer abandonnés à sa divine volonté pour tout ce qu'il lui plaira de faire en nous et de nous, et de vouloir accepter les dispositions pénibles et crucifiantes, autant de fois qu'il lui plaira de nous faire part de sa croix ; et comme c'est là ce qu'on appelle oraison du cœur, il faut dire que cette oraison est une oraison où Dieu nous veut, préférablement à toutes les autres. Dieu le veut, parce qu'il

veut notre sanctification, et que cette oraison est très sanctifiante pour l'âme...

» Cette oraison du cœur est encore une des plus saintes et des plus sanctifiantes, dans les trois significations où l'on peut prendre le mot de saint et de sanctifiant. Saint Thomas nous fait remarquer qu'une chose peut être appelée sainte et sanctifiante en trois manières. Premièrement, en ce qu'elle est élevée ou nous élève au-dessus de toutes les choses de la terre : *Sanctum quasi non terrenum*... De toutes les oraisons il n'en est peut-être point qui nous élève autant de cœur et de volonté au-dessus de tout ce qu'il y a d'humain et de terrestre, puisqu'elle nous élève jusqu'au-dessus de nous-mêmes pour n'avoir en vue que Dieu seul, que nous y aimons uniquement, ne faisant cette oraison que pour vouloir l'aimer et l'adorer pour ce qu'il est... Secondement, le mot *saint* signifie quelque chose de fixe, de stable, et de ferme dans le bien : *Sanctum quasi in bono firmum*... Y a-t-il une oraison plus propre à affermir dans le bien que l'oraison du cœur, où l'âme s'abandonne et demeure abandonnée durant toute l'oraison à la volonté de Dieu pour vouloir, et ne vouloir être, que tout ce qu'il lui plaira qu'elle soit... Enfin, ce mot *saint*, par son étymologie, signifie teint de sang : *Sanctum quasi sanguine tinctum*... L'oraison du cœur est encore particulièrement sainte en ce sens, puisqu'elle se fait le plus souvent sur la croix, où l'âme demeure unie à son Dieu, voulant sa volonté jusqu'à l'accepter sous le divin pressoir de la croix... L'oraison du cœur est donc l'une des plus excellentes, puisqu'elle est sainte et sanctifiante en toutes les manières où l'on peut prendre le mot de saint et de sanctifiant (1). »

186. D. Quels sont les principaux défauts qui peuvent se glisser dans l'oraison affective ?

(1) *L'oraison du cœur*. C. 4.

R. On en distingue plusieurs : une ferveur indiscrète qui épuise le corps (I, 155) et néglige la pratique des vertus (I, 136, 139. II, 61, 71, 72), une disposition présomptueuse qui porte à se croire parfait et conduit par le Saint-Esprit en tout ce qu'on fait (II, 320), enfin une sorte de nonchalance (I, 163) et d'oisiveté qui suspend l'exercice des puissances de l'âme (II, 194).

L'oraison affective peut aller quelquefois jusqu'à l'oraison de quiétude (I, 201, 204), mais l'oraison de quiétude, quelle qu'elle soit, ne cesse jamais d'être un acte (II, 16, 17). « Nous portons, dit Massoulié, l'image de la sainte Trinité en nous-mêmes. Les trois puissances de l'âme représentent les trois Personnes : il faut qu'elles soient en acte... Que font ceux qui, sous ce prétexte d'une oraison de quiétude, restent comme des idoles sans connaissance, sans amour et sans aucun mouvement spirituel ? Ils effacent les plus beaux traits de cette divine image, et ils laissent les puissances vides, inutiles, sans lumière, sans amour et sans action, et par conséquent, sans aucune ressemblance avec Dieu. Prenez garde, dit saint Bernard, que le repos ne dégénère en oisiveté (1). Quel fruit peut tirer une âme de cet état, où les puissances demeurent languissantes et mortes ? La véritable vie ne consiste que dans l'action (2). C'est de ce faux repos que les démons se jouent en nous amusant et en nous dissipant... Il faut donc que la volonté agisse, sans que l'on fasse de grands raisonnements : on fait alors l'oraison d'une manière plus simple, en s'arrêtant dans le regard d'un seul objet qui enflamme la volonté (3). »

(1) Cavendum est in otio otium. *De consid.* L. 2.

(2) D. Th. 1 p. q. 18, a. 1, c. : Illa proprie sunt viventia quæ se... movent.

(3) *Traité de la véritable oraison.* P. 3, c. 6.

CHAPITRE IV

De l'oraison de recueillement actif

L'oraison de recueillement actif, ce que c'est, 187; *divers noms qu'on lui donne*, 188; *simplicité de ses actes*, 189; *ce n'est point une oisiveté*, 190. — *L'oraison de recueillement actif repose sur de nombreuses autorités*, 191. — *Principaux effets de cette oraison*, 192. — *Avis très utiles, surtout à ceux qui commencent*, 193. — *Manière de se disposer à l'oraison de recueillement actif, d'après sainte Thérèse*, 194. — *Trois autres manières de se rendre Dieu intérieurement présent*, 195 : *par un grand esprit de charité*, 196; *par un total abandon à la volonté divine*, 197 : *par l'offrande de la peine qu'on éprouve de ne pas se souvenir de Dieu*, 198; *conditions à remplir pour que ces différentes manières de se tenir en la présence de Dieu constituent l'oraison de recueillement actif*, 199 (Voir seconde partie. L. III, c. I).

187. D. Qu'est-ce que l'oraison de recueillement actif?

R. L'oraison de recueillement actif, que l'on désigne aussi sous le nom d'attention amoureuse à Dieu présent, est un simple et affectueux regard de l'âme se représentant Dieu au dedans d'elle-même et se fixant en lui avec le secours de la grâce ordinaire et commune. « On l'appelle *oraison de recueillement*, dit sainte Thérèse, parce que l'âme y recueillant toutes ses puissances, rentre au dedans d'elle-même avec son Dieu (1). » Saint François de Sales fait cette distinction entre le recueillement actif et le recueillement passif (II, 192) : le premier se fait par le commandement de l'amour, le second par l'amour même. Le recueillement actif, d'après ce saint Docteur, est « un recueillement par lequel ceux qui veulent prier se mettent en la presence de Dieu, rentrant en eux-mesmes, et retirant par maniere de dire, leur ame dedans leur cœur pour parler à

(1) *Le Chemin de la perfection*. C. 29.

Dieu : car ce recueillement se fait par le commandement de l'amour, qui, nous provoquant à l'orayson, nous fait prendre ce moyen de la bien faire : de sorte que nous faysons nous-mesmes ce retirement de notre esprit (1). » Il y a donc un recueillement actif, et ce recueillement est un acte de la contemplation ordinaire (2).

188. D. Quels noms donne-t-on encore à l'oraison de recueillement actif?

R. On donne plusieurs noms à cette oraison, selon qu'on la considère sous différents aspects. C'est ainsi qu'on l'appelle oraison de simple présence de Dieu, de pure foi, de simple regard, de contemplation. Ces noms ne nous paraissent pas exprimer d'une manière assez complète ni assez précise l'oraison de recueillement actif, néanmoins il est bon de ne pas perdre de vue ces diverses formules dont les auteurs se servent quelquefois pour exprimer les mêmes phénomènes (3).

189. D. L'oraison de recueillement actif comporte-t-elle un grand nombre d'actes?

R. « Il est évident, dit Massoulié, que dans cette oraison il n'y a pas un grand nombre d'actes, particu-

(1) *Traité de l'amour de Dieu.* L. 6, c. 7.

(2) Th. a. Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 15, n° 1 : Recollectio nihil aliud est quam secessus quo anima cum omnibus suis viribus ad interiora recipitur, et ab exterioribus elongatur. Duo sunt hujus recollectionis modi, primus quidem activus, secundus autem passivus. Primus industria nostra, et cum auxiliis divinæ gratiæ solet acquiri ; secundus ex pura liberalitate Dei supernaturaliter communicatur. De primo loquitur D. Th. 2. 2. q. 82, a. 12.

(3) Quelques auteurs appellent aussi le recueillement actif oraison de silence ; mais l'oraison de silence indique ordinairement un état passif (II, 194). Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 15, n° 2 : non est silentium potentiarum, sed tantummodo collectio ipsarum in seipsis — Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 1, c. 3, n° 21 : Contemplatio, dum activa est, vocari solet a mysticis (in animabus incipientibus et proficientibus) præsentia Dei intellectualis, recollectio potentiarum, elevatio mentis ad Deum,... aut interior solitudo.

lièrement quand on a souvent médité sur les mêmes sujets. Car alors toutes ces idées recueillies précédemment se présentent à la fois à l'esprit d'une manière très simple : il est certain aussi que du côté de la volonté il y a très peu d'actes, parce qu'un seul acte de crainte et d'amour qui l'occupe, remplit toute son étendue et l'empêche d'en produire plusieurs. On voit arriver la même chose dans une violente passion. Les petites douleurs permettent de se plaindre, mais les grandes rendent muet; quelquefois elles ôtent l'usage des facultés (1)... La même chose arrive dans une joie inespérée et dans un bonheur extraordinaire, ou lorsqu'on est saisi de respect en présence d'un prince. Or la grâce ne détruit pas la nature, elle la perfectionne : la raison vient en aide à la foi, et notre besoin d'aimer à la charité (2)... Dieu se sert de la nature, mais il en accroît la force, soit dans les joies, soit dans les douleurs, et la prédestination des élus est une partie de la Providence commune (3). Ainsi, quand l'homme repasse dans l'oraison les vérités surnaturelles qui sont capables de faire les mêmes impressions que les objets extraordinaires de l'ordre naturel, il est également saisi et touché, selon les circonstances, par la joie, le respect, ou la crainte ; et alors l'entendement et la volonté n'ont que des opérations très simples, mais très parfaites, qui remplissent les puissances, et qui par conséquent les empêchent de produire un grand nombre d'actes (4). »

190. D. La simplicité des actes de l'oraison de recueillement actif n'est-elle pas une sorte d'oisiveté ?

(1) D. Th. 1. 2. q. 37, a. 2, c. : Impeditur interior motus animi angustiati,... et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

(2) D. Th. 1 p. q. 1, a. 8, ad 2 : Cum gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati.

(3) D. Th. 1. p. q. 23, a. 1.

(4) *Traité de la véritable oraison*. P. 3, c. 10.

R. « On ne peut pas prétendre, dit Massoulié, qu'il y ait ici un repos qui dégénère en oisiveté... Il ne faut pas toujours juger de la perfection d'une oraison et de son ardeur par la multitude des actes; car c'est l'effet de l'ardeur, lorsqu'elle est très grande, de conserver l'âme dans un plus grand repos, et de l'absorber tellement qu'elle en produit très peu. Les personnes de piété devraient s'appliquer plus souvent qu'elles ne font à cette oraison simple, ardente et tranquille. Elles se fatiguent dans l'oraison par beaucoup de raisonnements, elles cherchent de nombreuses pensées, elles sont dans l'inquiétude pour chercher et trouver Dieu, et s'unir à lui, ce qui doit être la fin de l'oraison; et cependant elles peuvent le trouver *au dedans d'elles-mêmes* et jouir de sa présence. Souvent, lorsqu'elles le cherchent au dehors, elles le perdent en le cherchant... Nos âmes ne sont-elles pas le temple de Dieu? La Trinité n'habite-t-elle pas dans nos cœurs? Le Saint-Esprit ne se donne-t-il pas à nous! Jésus, en se donnant, ne donne-t-il pas avec lui toute la Divinité, afin que nous puissions en jouir?... Il faut donc *rentrer en soi-même;* il faut jouir de cette divine présence, dans le silence et dans le repos (1). »

Une telle approbation de l'oraison de recueillement actif, sous la plume de Massoulié, a sans contredit une grande importance.

191. D. L'oraison de recueillement actif repose-t-elle sur de nombreuses autorités?

R. Outre sainte Thérèse (I, 187), saint François de Sales (I, 187) et Massoulié (I, 189, 190), que nous avons déjà cités, on peut dire que tous les auteurs mystiques célèbrent à l'envi la sûreté, l'utilité et la sainteté de cette oraison. Nous nous contenterons de citer Bossuet et un Père de la Compagnie de Jésus.

(1) *Traité de la véritable oraison.* C. 11.

Bossuet a composé en quinze articles un résumé de l'oraison, en faveur des religieuses de la Visitation de Meaux; nous citerons les trois premiers : — « I. Il faut s'accoutumer, dit-il, à nourrir son esprit d'un simple et amoureux regard en Dieu et en Jésus-Christ Notre-Seigneur; et pour cet effet, il faut le séparer doucement du raisonnement, du discours, et de la multitude d'affections, pour le tenir en simplicité, respect et attention, et l'approcher ainsi de plus en plus de Dieu, son unique et souverain bien, son premier principe et sa dernière fin. — II. La perfection de cette vie consiste en l'union avec notre souverain Bien; et tant plus la simplicité est grande, l'union aussi est plus parfaite. C'est pourquoi la grâce sollicite intérieurement ceux qui veulent être parfaits, à se simplifier pour être enfin rendus capables de la jouissance de l'*un* nécessaire; c'est-à-dire de l'unité éternelle... — III. La méditation est fort bonne en son temps, et fort utile au commencement de la vie spirituelle; mais il ne faut pas s'y arrêter, puisque l'âme, par sa fidélité à se mortifier et à se recueillir, reçoit pour l'ordinaire une oraison plus pure et plus intime, que l'on peut appeler de simplicité, qui consiste dans une simple vue, regard ou *attention amoureuse en soi*, vers quelque objet divin, soit Dieu en lui-même, ou quelqu'une de ses perfections, soit Jésus-Christ, ou quelqu'un de ses mystères, ou quelques autres vérités chrétiennes. L'âme quittant donc le raisonnement, se sert d'une douce contemplation qui la tient paisible, attentive et susceptible des opérations et impressions divines que le Saint-Esprit lui communique : elle fait peu et reçoit beaucoup; son travail est doux, et néanmoins fructueux; et comme elle approche de plus près de la source de toute lumière, de toute grâce et de toute vertu, on lui en élargit aussi davantage (1)... »

(1) *Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu.*

« L'âme, dit le Père Rigoleuc, à la vue de Dieu qu'elle considère comme le seul être qui soit au monde, tout le reste n'étant rien, oublie tout, et se dépouille autant qu'elle peut du souvenir et de l'affection de toutes les créatures, elle demeure devant Dieu en silence, et suspend les actes (*lisez :* les actes discursifs et explicites) de toutes ses puissances à l'égard de quelque objet que ce soit. L'entendement ne fait autre chose qu'envisager Dieu par une foi nue, sans aucun raisonnement; la volonté n'a point d'autre occupation qu'un simple acquiescement en Dieu. Voilà en quoi consiste l'exercice de cette oraison... Ceux qui pratiquent cette oraison, ne pouvant plus méditer, n'y trouvant plus de goût ni presque de profit, quelque diligence qu'ils fassent, se sentent comme contraints de demeurer dans un simple recueillement; et suivant cet attrait et l'avis de leur directeur, aidés des secours ordinaires de la grâce, ils suspendent les actes (*lisez :* discursifs et explicites) de l'entendement et de la volonté, et se tiennent devant Dieu dans un respectueux silence. Leur oraison est naturelle, quant à la manière de la faire : on peut la pratiquer sans crainte d'illusion, et avec un grand profit pour son âme, pourvu qu'on soit courageux à se mortifier et à suivre fidèlement les mouvements de la grâce (1). »

Les meilleurs auteurs mystiques font donc consister le recueillement actif dans un acte de la contemplation ordinaire, c'est-à-dire dans un simple et affectueux regard de l'âme considérant Dieu au dedans d'elle-même et se fixant en lui ; et pour donner à cette contemplation ordinaire son caractère propre, ils disent que c'est une attention amoureuse à Dieu présent. Dans les commencements, plusieurs s'appliquent à considérer Dieu comme remplissant tout par son immensité; mais bien-

(1) *L'homme d'oraison.* C. 3, § 1, 2.

tôt les âmes appelées de Dieu s'exercent à contempler Dieu présent en elles-mêmes (1). Quelle que soit la manière de pratiquer cette oraison, l'âme ne peut plus méditer, du moins habituellement; les actes ordinaires de l'oraison affective ne lui suffisent plus; il lui faut, pour être émue et attirée à Dieu, un rayon très simple de la vérité: l'intelligence et la volonté s'y portent par une foi nue et par un simple acquiescement.

192. D. Quels sont les principaux effets de l'oraison de recueillement actif?

R. « Quand l'âme, dit Massoulié, vient à considérer que non seulement elle a l'honneur d'être en la présence de Dieu, mais encore le bonheur de le posséder *en elle-même*, cette pensée la pénètre vivement, et la fait entrer dans un recueillement profond. Elle regarde ce Dieu d'amour et de majesté, et toute la Trinité adorable qui daigne entrer *en elle*, et y habiter comme dans son temple. Elle le regarde avec une extrême complaisance, elle jouit du plaisir de cette possession, et elle y trouve un repos inexprimable, voyant tous ses désirs accomplis autant qu'ils peuvent l'être sur la terre; car, que peut désirer et espérer l'âme de plus grand que de posséder Dieu? Cette possession est toujours accompagnée de trois fruits du Saint-Esprit, l'amour, la joie et la paix (2). En effet, d'où peut venir la joie, sinon de la possession du bien que l'on aime? Quel plaisir peut égaler le plaisir d'une âme qui sent autant qu'on peut le sentir en cette vie mortelle, qu'elle

(1) Th. a. Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, dist. 2, a. 15, n° 2 : Ad istum modum orationis sufficit considerare Deum intra nosipsos, et quod ad alloquendam Deum non opus est cœlum ascendere, vel alta voce clamare; certum est enim quod ubicumque voluerit anima Deum alloqui, quantumcumque submisse loquatur, certe audietur; et si bene loquatur, infallibiliter exaudietur : non indiget alis, ut ad eum inquirendum volet, sed sufficit quod manens in solitudine et recollecta consideret eum intra se.

(2) D. Th. 1. 2. q. 70, a. 3.

possède le Dieu d'amour qu'elle aime, et qui s'aime lui-même en elle et par elle, puisque c'est Dieu même qui l'excite à l'aimer et qui l'enflamme de son amour? Qu'est-ce qui pourrait troubler une âme qui a le bonheur de posséder Dieu et qui estime tout le reste un néant? Il y a, dit saint Thomas, un double repos : le repos qu'on a dans le désir même, et le repos qui suit le mouvement. Le repos du désir se goûte quand on fixe tous ses désirs dans la possession d'un seul objet, qu'on fait toutes choses pour lui, et qu'on ne désire que lui : et c'est dans ce sens que la volonté de l'homme juste pendant cette vie mortelle s'arrête et se repose en Dieu. L'autre repos, qui finit tous les mouvements, est au dernier terme : c'est le repos des bienheureux dans le ciel (1).

» L'âme est donc tout occupée de cette pensée qu'elle a reçu un grand hôte, et bien qu'elle entre quelquefois dans les empressements de Marthe,... elle entre aussi quelquefois dans le repos de Madeleine : elle se conserve alors dans une grande paix et dans une parfaite tranquillité d'esprit et de cœur et ne pense qu'à jouir de son Époux. D'autres fois, l'âme, touchée de la grandeur infinie de Dieu, devant qui elle se voit moins qu'un atome, entre dans l'étonnement ou dans la crainte;... la crainte respectueuse va quelquefois jusqu'à l'accabler du poids de la grandeur du Dieu qu'elle contemple... Tout ceci est connu de ceux qui ont quelque expérience de l'oraison; ils ont senti plus ou moins les mêmes joies et les mêmes transports, selon la lumière qu'ils ont reçue : qu'ils aient soin d'être

(1) D. Th. in 1, dist. 1, q. 4, a. 1, ad 5 : Duplex est quies, scilicet quies desiderii, et quies motus. Quies desiderii est quando desiderium sistit in aliquo, propter quod omnia facit et quærit, et non desiderat aliquid ulterius : et hoc modo voluntas justi quiescit in via in Deo. Quies autem motus est quando pervenitur ad terminum quæsitum, et ista quies voluntatis erit in patria.

fidèles, car la fidélité est ici plus nécessaire que les grands raisonnements. Ces impressions, il est vrai, sont plus fortes dans une oraison extraordinaire, lorsque Dieu opère immédiatement par lui-même ;... néanmoins, il arrive quelque chose d'approchant dans une oraison ordinaire, et les âmes d'une vertu commune sont quelquefois touchées de cette crainte et de ce respect, bien que les impressions ne soient pas si violentes (1). »

193. D. Que doivent faire ceux qui commencent à pratiquer l'oraison de recueillement actif?

R. Les âmes qui commencent ont quelquefois de la peine à demeurer paisibles et tranquilles au milieu du vide apparent et de la simplicité de cette oraison. On peut alors, si tel est l'attrait actuel de la grâce, faire très doucement quelques actes, reprendre un point de méditation et en tirer des affections, écouter Notre-Seigneur, s'il daigne nous parler, faire des actes de résignation et d'abandon filial à la volonté de Dieu, rentrer en soi-même avec humilité, se représenter le divin Sauveur dans les mystères de sa vie et de sa mort, etc. Mais tout cela doit se faire sans aucun effort, et autant que possible sans perdre de vue la présence de Dieu.

Le Père Honoré de Sainte-Marie donne à ce sujet d'excellents conseils. « Ceux qui commencent à entrer dans la contemplation, dit-il, sont souvent fort embarrassés ; ils ne savent comment s'occuper pour ne pas rester oisifs, ni comment ils doivent appliquer leurs puissances, car les actes empressés sont supprimés et leurs opérations sensibles et grossières cessent. A peine l'activité des puissance est-elle arrêtée, pour faire place au recueillement intérieur, qu'il faut considérer *Dieu présent* avec la lumière de la foi. Il ne faut pas se servir alors de considérations, de raisonnements, d'actes

(1) *Traité de la véritable oraison.* P. 3, c. 8.

formels, ni chercher avec empressement du goût, de la dévotion, des consolations sensibles, par la voie de la méditation. L'âme doit seulement faire attention à Dieu avec amour, et ne produire d'autres actes que ceux qu'il inspire actuellement; elle doit regarder Dieu avec autant d'amour que celui qui tient les yeux fixés avec attention sur l'objet qu'il aime tendrement; sa plus grande application et tout son soin, si elle doit en avoir quelqu'un pendant ce temps, doit être de conserver ce doux regard, d'y persévérer le plus qu'elle pourra, et de se maintenir dans la paix, dans la simplicité, dans le détachement de toutes choses, dans la pureté et dans le repos. Enfin, cette âme doit imposer un profond silence à ses sens extérieurs, à ses facultés intérieures, à ses puissances spirituelles, et arrêter leurs mouvements empressés et toutes leurs opérations, à la réserve de celles qui concourent aux regards amoureux et des actes de vertu implicites et virtuels qui l'accompagnent, de peur qu'ils ne l'empêchent d'entendre la voix de Dieu, qui lui parle secrètement au cœur dans cette solitude intérieure. L'âme doit être tellement attentive à cette parole divine, qu'elle ne fasse, pendant que ce regard dure, nulle réflexion sur soi, sur ce qu'elle fait, ni sur aucune chose créée, de peur d'interrompre son action. Il faut même qu'elle se comporte comme si elle ne se souvenait presque plus du regard amoureux, pour être tout occupée à entendre la voix de Dieu, et dans une entière liberté, pour s'accommoder à ce qu'il demande d'elle. Alors, comme l'air pur et sans agitation est facilement pénétré des rayons du soleil, de même cette âme reçoit sans peine et avec douceur les lumières et les ardeurs divines, dont elle se sent toute pénétrée, pendant que le regard amoureux subsiste (1). »

(1) *La Tradition des Pères*, etc. T. 2, p. 3, diss. 2, Doute 7. Le Père Honoré de Sainte-Marie écrivait en 1708, dix ans environ

ST'S COLLEGE LIBRARY

Dom Le Masson, en quelques mots, nous indique à peu près la même marche à suivre. « Pour ce qui concerne, dit-il, l'état de ces âmes... que le simple souvenir de Dieu tient attachées à lui, et dans une sorte de suspension d'actes, en sorte que ce souvenir les occupe entièrement,... qu'elles fassent comme un petit effort d'un acte ou deux, par motif d'humilité et de défiance de leur indignité, et puis, qu'elles suivent l'attrait de Dieu, qui sera un acte d'union continué. Mais, pour plus grande sûreté, il est à propos de produire de temps en temps quelques désirs formés, en disant, par exemple : O mon Dieu ! votre saint amour ! O mon Dieu ! l'humilité ! et autres petits élans ; après quoi, elles se rejetteront dans ce grand océan, pour continuer de s'y abîmer (1). »

194. D. Comment, d'après sainte Thérèse, peut-on se disposer à l'oraison de recueillement actif ?

R. L'âme, nous l'avons dit (I, 187), recueille dans cette oraison toutes ses puissances et rentre au dedans d'elle-même avec son Dieu.

« Dans cette retraite intime, ajoute sainte Thérèse, l'âme, seule avec son adorable Sauveur, peut penser à sa passion, l'adorer lui-même comme présent, et l'offrir à son Père, sans faire le moindre effort d'esprit pour aller le chercher au Calvaire, au jardin ou à la colonne. Celles qui pourront ainsi s'enfermer dans ce petit ciel de leur âme où habite Celui qui a créé le ciel et la terre, qui s'accoutumeront à ne rien regarder au dehors, et à prier dans un endroit où rien ne puisse distraire leurs sens extérieurs, doivent croire qu'elles marchent dans un excellent chemin, et qu'elles ne tarderont pas à

après les grandes disputes du quiétisme. La doctrine du pieux disciple de sainte Thérèse est toujours parfaitement conforme à celle de saint Thomas.

(1) *Introduction à la vie intérieure et parfaite.* T. 2, c. 6. De l'oraison intérieure.

s'abreuver à la fontaine de vie... Voilà le moyen que j'indique pour contracter l'habitude de ce recueillement. Représentez-vous qu'il y a au dedans de vous un palais magnifique, tout d'or et de pierres précieuses, digne en un mot du grand Monarque qui l'habite, et songez, ce qui est très vrai, que vous concourez en partie à lui donner cette magnificence. Ce palais, c'est votre âme : quand elle est pure, la beauté du plus superbe édifice s'efface devant la sienne ; les vertus sont les diamants qui forment sa parure, et plus elles sont grandes, plus ces diamants jettent de splendeur. Enfin, imaginez-vous que le Roi des rois est dans ce palais, que dans sa bonté infinie il veut être votre Père, qu'il est assis sur un trône de très grand prix, et que ce trône est votre cœur...

» Y a-t-il rien de si digne d'admiration que de voir Celui qui remplirait de sa grandeur mille mondes, et des mondes beaucoup plus nombreux encore, se renfermer dans une aussi petite demeure qu'est notre âme ! A la vérité, comme il est le Maître absolu, il porte la liberté avec lui ; et comme il nous aime, il daigne se proportionner à nous. Plein de tendresse et de condescendance pour l'âme qui entre dans ces saintes voies, il ne se manifeste pas d'abord à elle, de peur qu'elle ne se trouble à l'aspect de tant de grandeur qui vient s'unir à notre néant : mais peu à peu il étend cette âme, il l'agrandit, il la rend ainsi capable de contenir les dons et les trésors qu'il lui plaît de mettre en elle. Ce pouvoir qu'il a d'agrandir à son gré le palais de notre âme, est ce qui me fait dire qu'il porte la liberté avec lui. Le point essentiel pour nous, c'est de lui offrir de tout cœur ce palais, et de lui en faire un don absolu et irrévocable, et d'en enlever tout ce qui peut blesser ses regards, afin que rien ne gêne l'action de sa grâce et de son amour... Il ne se donne entièrement à nous que lorsque nous nous donnons entièrement à lui (1). »

(1) *Le Chemin de la perfection*. C. 29.

Telle est, d'après sainte Thérèse, une des manières de se disposer à l'oraison de recueillement : notre âme est un palais qu'il faut préparer et orner, ou plutôt qu'il faut laisser préparer et orner par l'action divine, car c'est la demeure du Roi des rois.

195. D. En combien de manières peut-on encore se rendre Dieu intérieurement présent ?

R. On peut encore, si tel est l'attrait de la grâce, se rendre Dieu intérieurement présent de trois manières différentes : premièrement, par un grand esprit de charité qui nous fait aimer et adorer Dieu, pour nous, et pour tous ceux qui ne l'aiment pas et qui ne l'adorent pas ; secondement, par un total abandon à la volonté divine ; troisièmement enfin, par la peine que l'on éprouve de ne pas se souvenir de Dieu présent. Ce n'est pas qu'on ne puisse s'occuper autrement, mais il faut que ce soit toujours en recueillant les puissances à l'intérieur (1).

196. D. Comment peut-on se rendre Dieu intérieurement présent par un grand esprit de charité ?

R. « Cette oraison, dit le Père Piny, peut se faire en se proposant d'aimer et d'adorer Dieu pour tous ceux qui ne l'aiment pas et qui ne l'adorent pas. A cet effet, on s'applique au commencement à bien faire les actes suivants :— Premièrement, l'âme s'établit en la présence de Dieu ; et comme c'est une vérité de foi que la Majesté infinie de Dieu et toute l'adorable Trinité remplit tout, elle doit faire un acte de foi à cette vérité que Dieu est dans elle et en tout lieu, aussi réellement présent qu'il est présent dans le paradis. Après cet acte de foi en la présence de Dieu, l'âme doit faire un acte d'abandon en

(1) Th. a. Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 15, n° 2 : Potest (ista recollectio) diversis acquiri mediis, sed opus est ut ab omni re exteriori nos liberemus, ut interius Deo inhæreamus,

ses mains paternelles, protestant de tout son cœur qu'elle s'abandonne à sa très sainte volonté, et ajoutant qu'elle est là pour l'aimer et l'adorer, pour elle et pour tous ceux qui ne l'aiment pas et ne l'adorent pas. Après cela, l'âme n'a plus qu'à demeurer tout le reste du temps de l'oraison en paix et en silence, ne s'attachant et ne s'occupant qu'à demeurer dans ce souvenir amoureux de Dieu présent en elle, et dans ce sentiment d'abandon et de résignation qu'elle lui a fait de tout; et dans cette volonté de n'être dans ce lieu, et de n'y passer ce temps de l'oraison que pour aimer et adorer Dieu dans ce silence respectueux, pour soi et pour tous ceux qui ne l'aiment pas et ne l'adorent pas. On doit être convaincu que cette volonté qu'on a d'être là afin d'aimer Dieu est un véritable amour, et que, quelque distraction qu'on puisse avoir, pourvu qu'on soit toujours dans cette volonté, on ne laisse pas d'aimer toujours.

» Ce silence intérieur n'est point oisif; au contraire, l'âme est plus occupée que jamais; mais elle ne s'en aperçoit pas. Elle pratique alors d'une manière excellente les trois vertus théologales : la foi, puisqu'elle croit Dieu présent aussi réellement que dans le ciel; l'espérance, puisqu'elle ne demeurerait pas en cet état si elle n'espérait pas y plaire à Dieu; la charité, puisqu'elle fait tout ce qu'elle peut pour que Dieu soit aimé de tous, et qu'elle demeure résignée en ses mains paternelles, ne voulant et ne désirant que sa divine volonté, ce qui est un acte d'amour. On y exerce encore toutes les vertus morales : la justice, par le don qu'on fait de soi-même à Dieu, non seulement au commencement, mais pendant tout le temps de l'oraison ; la prudence, en ne mettant pas notre appui en nous-mêmes, en nos lumières, en notre volonté, mais en la divine et toute paternelle Providence à laquelle nous nous abandonnons totalement; la force, puisque, sans se laisser abattre et sans se rebuter, on persévère dans son oraison, malgré

les aridités, les fatigues, les tentations, et les pensées importunes qui ne manquent pas alors de nous persécuter cruellement; la patience, et une amoureuse patience, puisqu'on supporte toutes ces peines en vue de la volonté et du bon plaisir de Dieu; l'humilité, puisqu'il semble à l'âme qu'elle ne fait rien, et qu'elle croit, comme elle le pense, qu'elle n'est propre à rien, et que, si elle a quelque chose de bon, cela vient de Dieu (1). »

197. D. Comment peut-on se rendre Dieu intérieurement présent par un total abandon à sa divine volonté?

R. « Il n'y a pas de doute, dit le Père Piny, que l'acquiescement à la divine volonté ne soit une excellente manière de se rendre Dieu présent. Le Roi-Prophète en parle lorsqu'il dit que sa plus grande consolation en cette vie est d'adhérer et de se tenir uni à Dieu par une humble soumission aux ordres de sa divine volonté : *Mihi autem adhærere Deo bonum est.* Une âme, en effet, ne peut acquiescer à la volonté de Dieu, sans penser que c'est Dieu qui le veut; sans le vouloir, parce que Dieu le veut; par conséquent, sans lui être présente et sans l'avoir présent en elle, non pas seulement en raison de cette immensité qui le rend présent partout, mais de cette présence spéciale dont parle l'Apôtre quand il dit que c'est dans ceux qui le connaissent par la foi qu'il habite plus particulière-

(1) *État du pur amour, ou conduite pour arriver bientôt à la perfection.* Lyon, 1690. — Le B. Albert-le-Grand (*De adhærendo Deo*, c. 3) avait déjà dit : Quanto ferventius ab inferiorum memoria, affectu et intellectu, ad superiora sensus colligitur, tanto perfectior erit oratio, et purior contemplatio... Quippe qui Deo adhæret, versatur in lumine, qui vero mundo adhæret, in tenebris est. Qua ex re, est hominis in hac vita sublimior perfectio, ita Deo uniri ut tota anima cum omnibus potentiis suis et viribus in Dominum Deum suum sit collecta, ut unus fiat spiritus cum eo, et nihil meminerit, nisi Deum, nihil sentiat vel intelligat, nisi Deum, et omnes affectiones in amoris gaudio unitæ, in sola Conditoris fruitione suaviter quiescant.

ment : *Habitare Christum per fidem in cordibus nostris ;* et que c'est principalement dans ceux qui vivent dans l'amour de son bon plaisir et de sa volonté qu'il aime à demeurer ; comme c'est aussi en lui qu'ils demeurent par ce même amour : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.*

» En effet, quelle union plus intime avec Dieu en cette vie et plus capable de nous le rendre intérieurement présent que de vouloir tout ce qu'il veut par ce continuel acquiescement à tous ses ordres, de ne vouloir que ce qu'il veut, et dans ce qu'il veut, de ne le vouloir que parce qu'il le veut ?... C'est être, non seulement conforme à ce qu'il veut, non seulement uniforme dans ce qu'il veut, mais même déiforme par une heureuse transformation de notre volonté en celle de Dieu, n'y ayant plus alors que Dieu seul et sa volonté, qui règne dans nos cœurs et dans nos volontés. Cette manière de se rendre Dieu présent est l'une des plus salutaires, des plus saintes et des plus sanctifiantes, puisque toute autre présence de Dieu, sans cet acquiescement à la divine volonté, est une présence sans union ; au contraire, cette présence par acquiescement à la volonté divine, fait que non seulement Dieu est en nous, puisque sa volonté, qui est une même chose avec lui, s'y trouve, mais de plus, il n'y a rien en nous qui ne soit de Dieu, puisque notre volonté, seule chose qui nous soit propre, se trouve exclue par cette disposition d'acquiescement à la divine volonté...

» On peut sans doute avoir la présence de Dieu, par cette vue fixe et amoureuse, ou certitude expérimentale de sa grandeur immense qui le rend présent partout, qu'on est en Dieu et qu'on a Dieu en soi, mais il est incontestable qu'on peut aussi se le rendre intérieurement présent par cet acquiescement à la divine volonté.... S'il était possible que Dieu ne fût pas présent partout, il se trouverait néanmoins intimement

présent dans l'âme abandonnée à sa volonté, puisqu'il aime ceux qui l'aiment, et infiniment plus qu'ils ne l'aiment : *Ego diligentes me diligo;* et qu'on ne peut aimer sans être dans ce qu'on aime : *Plus est ubi amat, quam ubi animat.* Dieu, qui habite plus spécialement dans les temples qui lui sont consacrés, se fait une joie d'habiter dans l'âme abandonnée à sa volonté; cette âme, en effet, est un temple et un sanctuaire qui lui est consacré par l'humilité dans ses fondements, et par la charité dans tout son intérieur. Dieu défend et conserve ce temple mystique par une protection toute spéciale, et en fait un paradis anticipé...

» Disons donc qu'il n'y a pas de disposition intérieure plus parfaite, plus avantageuse, plus sanctifiante, plus consolante, que cette présence d'union par l'acquiescement à la divine volonté... Disons aussi qu'il n'y a pas de présence de Dieu plus facile à obtenir, puisqu'il n'y a qu'à laisser faire Dieu par un amoureux abandon et par un acquiescement tranquille : c'est le Père de toutes les miséricordes et le Dieu de toute consolation (1). »

198. D. Comment peut-on se rendre Dieu intérieurement présent par la peine qu'on éprouve de ne pas se souvenir de Dieu ?

R. « La présence de Dieu et le souvenir amoureux de Dieu présent, dit le Père Piny, nous étant, d'après le sentiment de saint Thomas, d'une si grande nécessité, qu'il n'y aurait qu'à ne point perdre de vue cette adorable présence pour ne jamais pécher, il faut croire que la divine Providence nous en donne le pouvoir, si nous le voulons... Cette Providence nous manquerait, si le souvenir de Dieu présent n'était pas toujours en notre pouvoir. Or, il est certain que nous n'avons rien en

(1) *Les trois différentes manières de se rendre intérieurement Dieu présent.* Lyon. 1683. Seconde manière. § 1, 2, 3, 15, 31.

notre pouvoir que ce qui est en notre vouloir, et que pour tout le reste il n'y a rien de bien assuré. L'expérience nous apprend tous les jours que l'esprit et l'imagination, qui sont les deux puissances les plus flexibles et les plus voisines de notre volonté, s'égarent bien souvent, et le plus souvent sans qu'il soit en notre pouvoir de les fixer... S'il est vrai qu'on ne manque au souvenir de la présence de Dieu que parce qu'on ne le veut pas, qui ne voit que c'est un souvenir de Dieu présent, que d'être réellement peiné de ce qu'on ne s'en souvient pas, puisque la peine où l'on est de ne pas s'en souvenir, comme on le voudrait, est la marque la plus évidente que véritablement on veut s'en souvenir, et que, quant à ce souvenir intérieur, le vouloir, c'est l'avoir, la Providence de Dieu ayant donné le pouvoir au vouloir...

» Le Saint-Esprit nous dit de chercher toujours la présence de Dieu : *Quærite faciem ejus semper*. Or, comme on ne cherche que pour trouver, en vain chercherait-on toujours, s'il n'y avait quelque espoir de trouver. Mais, en nous recommandant de chercher toujours cette adorable présence, Dieu a supposé que nous serions dans une peine continuelle de ne pas voir encore cette divine face que nous cherchons ; et comme la peine que l'âme éprouve de se croire éloignée de celui qu'elle aime est une marque certaine qu'elle aime véritablement, et que l'amour fait qu'on s'unit à ce qu'on aime, et qu'on possède et qu'on est possédé de ce qu'on aime, par là même que nous cherchons toujours, nous avons toujours la présence d'union amoureuse ; et nous n'oublions jamais, puisque nous cherchons toujours ; et Dieu est toujours bien avant dans notre souvenir, puisqu'il y est de manière à se faire chercher toujours, et à nous tenir dans la peine par la crainte de ne s'en pas souvenir assez...

» Il ne faut pas alors se retirer de l'oraison, puisque c'est alors qu'on la fait peut-être mieux que jamais, en

demeurant ainsi victime dans son oraison, mais victime d'amour, *en consentant* durant tout le temps de l'oraison à toutes les destructions que Dieu fait alors en nous. Oui, c'est alors plus que jamais qu'on avance dans l'esprit de la véritable oraison, puisque l'esprit, le but, et l'essentiel de la véritable oraison, n'est autre qu'une union intime de l'âme à Dieu par une conformité parfaite de notre volonté à celle de Dieu; et que notre volonté n'est jamais plus unie à la volonté de Dieu, que quand elle est fidèle à cette oraison de victime, et qu'elle y demeure pour y être immolée, sacrifiée et détruite, en tout ce que sa volonté pourrait encore vouloir au sujet de son oraison (1). »

199. D. Ces différentes manières de se rendre Dieu intérieurement présent sont-elles particulières à l'oraison de recueillement actif?

R. On peut, à la vérité, se servir de ces vues de foi dans la méditation et dans l'oraison affective; néanmoins, si l'attrait de la grâce nous conduit jusqu'au regard simple et affectueux à Dieu présent, ces différentes manières de se rendre Dieu intérieurement présent sont alors particulièrement utiles, à cause de la simplicité des actes qui est un des caractères distinctifs de cette oraison (I, 189-191).

(1) *Les trois différentes manières de se rendre intérieurement Dieu présent*. Troisième manière. § 1. 2, 3, 7, 23. — Le B. Albert-le-Grand explique ainsi les deux derniers moyens de se rendre Dieu présent. *De adh. Deo*. C. 6: Verus Jesu Christi amator sic debet esse unitus intellectu per bonam voluntatem, divinæ voluntati et bonitati, et nudus ab omnibus phantasmatibus et passionibus, ut non advertat si derideatur, diligatur, vel quidquid sibi inferatur. Voluntas namque bona omnia complet, super omnia est. Unde si voluntas adsit bona, et Deo in intellectu pure conformis et unita fuerit, non nocet si caro et sensualitas et exterior homo moveatur ad malum et torpeat ad bonum: aut etiam si interior homo torpet devotionem affectare, sed tantum fide, et bona voluntate adhærere debet Deo in intellectu nude.

CHAPITRE V

Des oraisons acquises de quiétude et d'union (1).

Y a-t-il une oraison acquise de quiétude, 200 ; *comment on y arrive*, 201. — *Y a-t-il une oraison acquise d'union*, 202 ; *ses principaux effets*, 203. — *Fondement des oraisons acquises de quiétude et d'union*, 204. -- *Laissez faire Dieu, secret de toute oraison et moyen d'arriver à l'union*, 205. — *Les oraisons acquises de quiétude et d'union ressemblent beaucoup aux oraisons passives du même nom*, 206 (Voir seconde partie. L. III, c. I et c. II).

200. D. Y a-t-il une oraison acquise de quiétude?

R. Un grand nombre d'auteurs l'affirment, et nous croyons cette opinion très fondée (2). En effet, tout le

(1) Le lecteur qui voudra se rendre compte de la nature des oraisons acquises de quiétude et d'union, de la différence qui existe entre l'oraison acquise de quiétude et l'oraison de recueillement actif, et entre l'oraison acquise d'union et l'oraison acquise de quiétude, n'aura qu'à se reporter à notre seconde partie, livre III, chap. I et II. Les oraisons acquises et passives de quiétude et d'union produisent des effets tellement semblables (I, 206) que ce serait nous répéter inutilement.

(2) Cf. *Analecta I. P.* Livr. XLIX, col. 1270. — Le sentiment qui affirme la possibilité de l'oraison acquise de quiétude, d'après Mgr Terzago (*Theologia historico-mystica*), se fonde sur l'Ecriture sainte interprétée par les Pères et les Docteurs, par saint Thomas en particulier, par sainte Thérèse, et par beaucoup d'autres auteurs mystiques, tels que Laurent Brancati, le P. Joseph de Jésus-Marie, Massoulié, etc. Citons Laurent Bracanti (opusc. 4, *de oratione*, C. 6.). Dico 1. Gradus contemplationis acquisitæ dictus, *oratio quietis*, cum suis debitis circumstantiis a sanctis mysticis doctoribus admittitur, et modis variis, ad idem tamen tendentibus, explicatur. — Lopez Ezquerra, dans son ouvrage intitulé : *Lucerna mystica*, Trac. I, c. 3, nº 21, ne soulève pas un doute sur cette question, tant pour l'oraison de quiétude que pour l'oraison d'union : Contemplatio, dum activa est, vocari solet a mysticis (in animabus incipientibus et proficientibus) præsentia Dei intellectualis, recollectio potentiarum... In perfectis autem, dum est activa, vocatur... unio activa,... oratio quietis, otiumque sanctum. — Pour le sentiment négatif, Mgr Terzago cite Thomas de Jésus, Dominique de la très sainte Trinité et Balthasar de sainte Catherine.

monde s'accorde pour admettre une contemplation ordinaire ou acquise; or, d'après saint Thomas, toute contemplation, même des vérités naturelles, et à bien plus forte raison des choses divines et surnaturelles, produit nécessairement dans l'âme un certain repos (1). La quiétude dans la contemplation découle de la douceur et de la perfection de l'acte, de la sublimité des dispositions ou habitudes (*habitus*), c'est-à-dire des dons du Saint-Esprit qui en sont les principes formels, immédiats et prochains (II, 31-41), et enfin de la perfection de l'objet contemplé, ce qui s'applique dans une certaine mesure à la contemplation ordinaire et acquise, aussi bien qu'à la contemplation extraordinaire. D'où il faut conclure que la contemplation ordinaire a sa quiétude propre et particulière (2).

201. D. Comment peut-on arriver à cette oraison acquise de quiétude ?

R. On arrive à l'oraison acquise de quiétude par une purification active des sens et de l'esprit, aussi parfaite que possible, et par une modération vraiment efficace des passions.

« Il peut y avoir, dit Massoulié, une oraison de repos et de quiétude purement acquise avec le secours de la grâce, et cette oraison peut être semblable en quelque manière à celle qui est infuse et extraordinaire, de même que les actes des vertus morales et acquises sont fort semblables aux actes des vertus surnaturelles et infuses.

(1) D. Th. 2. 2. q. 179, a. 1, ad 3 : Contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus : nihilominus tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectus. — In 3, dist. 35, q. 1, a. 2, quæst. 3 : Felicitas comtemplativa, de qua philosophi tractaverunt, in contemplatione Dei consistit.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 15, n° 2 : Iste modus vocatur recollectionis (*activæ*), quia suas omnes potentias colligit anima et seipsam intrat, ibique Magister divinus illam instruit, et *orationem quietis* concedit... Ad hanc autem recollectionem plurimum conducit assuescere, intellectum *quietare*.

Nous allons montrer en quoi consiste cette oraison de repos purement acquise et de quelle manière elle doit être pratiquée...

» Il faut supposer que l'âme a dans le fond de son être une très forte et très violente inclination de se porter à Dieu. Toutes choses, dit saint Denys, se portent à Dieu, le désirent, le cherchent autant qu'elles en sont capables : les êtres intellectuels cherchent Dieu par leur connaissance et par leur amour; les êtres doués de sentiment par la poursuite du bien qui leur est convenable et qui est toujours une participation de ce bien infini ; enfin, les êtres privés de sentiment cherchent Dieu par leur mouvement naturel qui les porte à leur centre, où ils trouvent leur dernière fin, et comme un vestige de ce centre commun et général de tous les êtres créés, ainsi que les Pères ont appelé Dieu. C'est pourquoi, dit saint Thomas expliquant saint Denys, toutes choses se portent à Dieu pour trois raisons différentes : parce que Dieu est le *principe* qui les produit, le *centre* qui les conserve, et la *fin* qui les attire. Et cette inclination est imprimée si avant dans la nature, ajoute ailleurs saint Thomas, qu'elle reste même dans les démons. L'un des tourments les plus cruels qu'ils souffriront pendant toute l'éternité vient de ce qu'ils sentent au dedans d'eux-mêmes une malice obstinée qui leur fait haïr Dieu comme Juge, tandis que la nature les contraint de l'aimer comme le Bien universel. L'homme, attiré vers Dieu par une inclination naturelle, ne saurait donc éprouver un plus grand plaisir que de s'entretenir et de converser avec lui.

» D'où vient cet étrange désordre que l'homme, véritable image de Dieu, et qui se porte à lui avec une si forte inclination que les feux de l'enfer ne sont pas capables de la rompre ni de la diminuer ; d'où vient que l'homme ne peut rester paisible et tranquille devant son Dieu, quand il s'agit de faire oraison? Il n'en était pas

ainsi d'Adam dans l'état d'innocence, puisque dans cet heureux temps, il lui aurait été aussi facile d'entrer dans les plus profondes contemplations, qu'il nous est facile d'appeler le sommeil. Dans le premier homme, avant sa chute, par le privilège de son innocence, toutes les passions et toutes les autres puissances inférieures étaient soumises à l'empire de la raison, et cette inclination vers Dieu ne trouvait aucun obstacle. Adam n'aurait jamais senti de plaisir plus grand que de s'entretenir avec Dieu ; on peut dire que son oraison aurait été une oraison de quiétude et de repos. Mais dans l'état où nous sommes, avec notre nature corrompue, toutes les puissances de l'âme sont désunies, toutes les passions sont dans le désordre et la révolte, et ainsi l'inclination de se porter à Dieu est comme liée, et cet exercice si doux par lui-même nous devient insupportable. Deux principes funestes causent en nous cette difficulté : la rébellion de nos passions et le dérèglement de notre imagination. Il est évident que la violence des passions empêche l'application de l'âme... Quant au désordre de l'imagination, qui pourrait le comprendre? De toutes les puissances de l'âme, il n'y en a point qui porte plus visiblement la peine du péché originel...

» La difficulté que nous avons de nous appliquer à l'oraison vient donc de ces deux sources de dissipation. Mais quand l'âme, par un assez long exercice, a modéré ses passions et mis des bornes à ses désirs, qu'elle a converti tout son cœur à Dieu, n'aime que lui seul, ne craint rien tant que lui déplaire, n'a point d'autre joie que de le posséder, point d'autre tristesse que de l'avoir offensé, enfin, lorsque l'âme, accoutumée à se mortifier, participe en quelque chose à cet empire qu'avait l'homme dans l'état d'innocence, et que dans son intérieur qui est un petit monde, la volonté comme premier mobile entraîne après elle toutes les autres puissances, l'oraison devient très douce et l'âme s'y appli-

que avec un extrême plaisir. Il n'y a plus alors de grandes difficultés à vaincre, la vertu s'est fortifiée, elle a si bien pris le dessus qu'elle peut agir sur l'appétit inférieur et sur les passions, et qu'elle tourne tous ses mouvements vers Dieu : c'est alors qu'on peut dire en vérité avec David : « Mon cœur et ma chair ont tressailli de joie en mon Dieu. » On peut pratiquer en cet état l'oraison de repos, parce que tout est paisible dans l'homme, et que les passions, l'imagination, le cœur et l'esprit se portent à Dieu. Rien ne trouble cet exercice, et tout se passe dans une grande suavité : l'âme goûte combien il est doux de converser avec la divine Sagesse (1). »

202. D. Y a-t-il une oraison acquise d'union, et en quoi consiste-t-elle?

R. Il y a une oraison d'union acquise par la fidélité de l'âme à correspondre aux grâces de la contemplation ordinaire. Les puissances de l'âme ne sont point suspendues, les joies et les consolations inénarrables de l'union passive ne sont pas encore accordées ; cependant, c'est déjà l'union *fruitive* (1, 278-280), et l'âme sent et goûte Dieu au dedans d'elle-même. Le bienheureux Albert-le-Grand admet en termes très explicites la possibilité de cette oraison acquise d'union. Après avoir énuméré les douceurs spirituelles ineffables que l'âme goûte dans la contemplation de la splendeur du Verbe incarné, Sagesse infinie et harmonieuse, et dans les communications infiniment suaves et amoureuses du Verbe incarné qui pénètre le cœur par sa grâce et par le souvenir des mystères de sa vie mortelle, il n'hésite pas à dire qu'en ce qui concerne cette contemplation délicieuse et *fruitive* du Verbe, les préliminaires de la connaissance intellectuelle ne sont point omis. Il n'exclut

(1) *Traité de la véritable oraison*. P. 1, c. 16.

pas sans doute la possibilité d'une contemplation infuse, mais il nous montre degré par degré la marche suivie pour arriver à l'oraison acquise d'union : des sens extérieurs à l'imagination, de l'imagination à la raison, de la raison à l'intellect, de l'intellect à l'intelligence, de l'intelligence à la sagesse ou connaissance excessive et expérimentale, rien n'est oublié (II, 14). Il va jusqu'à dire que c'est un commencement de la vision et de l'union du ciel (1). On le voit, le bienheureux Albert-le-Grand, avec l'autorité de sa science et de son expérience,

(1) B. Albertus Mag. *Compendium theol. verit.* L. 5, c. 56 : Per sensus spirituales percipit anima spiritualia, quæ in Sponsi sui pulchritudine percipere fas est. Sub ratione splendoris audit amœnissimam harmoniam, sub ratione Verbi incarnati gustat summam dulcedinem, sub ratione Sapientiæ comprehendentis utrumque scilicet Verbum et splendorem, odorat summam fragrantiam, sub ratione Verbi inspirati in corde tangit summam suavitatem, sub ratione Verbi incarnati et inter nos corporaliter habitantis, reddentis se palpabilem et osculabilem, percipit ardentissimam charitatem. — Ex prælictis patet quod sensus spirituales dicuntur conceptiones mentales circa veritatem contemplandam, quæ quidem contemplatio incipit a sensu, et pervenit ad imaginationem, et de imaginatione ad rationem, et de ratione ad intellectum, et de intellectu ad intelligentiam, et de intelligentia ad sapientiam, sive notitiam excessivam, quæ incipit hic in via, et consummatur in gloria.

Quelques auteurs ont affirmé que le B. Albert-le-Grand n'était point l'auteur de l'ouvrage que nous venons de citer ; d'autres, au contraire, ont soutenu son authenticité. Un docte chanoine de S. Nizier de Lyon, Jean Chastré, dans l'avertissement qu'il place en tête de l'édition de Lyon (1649), répond en ces termes à l'objection des adversaires de l'authenticité : — Sed male profecto, ne quid dicam amplius, cum et stilus et longe vetustiores editiones, maxime Veneta anni 1588, tum gravissimi authores qui operum Alberti Magni catalogum texuerunt, hunc germanum ejusdem fœtum agnoscant, imo et authenticum testimonium Vicarii generalis R^mi in Christo Venetorum Patriarchæ, certissime vincat esse opus D. Alberti... — Nous avons entre les mains une magnifique édition incunable de cet ouvrage. On lit à la dernière page : Explicit Compendium theologiæ veritatis compilatum per Albertum Magnum, impressumque Venetiis per Gabrielem Grassis de Papia, 1485, die 14 Junii. — Nous n'avons pas à nous occuper ici davantage de l'authenticité du *Compendium theologiæ veritatis* du B. Albert-le-Grand : quel qu'en soit l'auteur, nous citerons cet ouvrage comme un précieux résumé de la science scolastique et mystique du moyen-âge.

affirme avec une grande précision la possibilité de l'oraison acquise d'union.

L'abnégation de la volonté propre et la parfaite conformité à la volonté de Dieu accompagnent toujours l'oraison acquise d'union (1). Mais laissons parler sainte Thérèse qui nous a laissé d'admirables pages sur ce sujet.

« Il n'est point, dit-elle, de chrétien qui, avec l'aide de la grâce, ne puisse arriver à la véritable union, pourvu qu'il s'efforce de renoncer à sa volonté propre, pour s'attacher uniquement à la volonté de Dieu. Oh ! combien y en a-t-il qui disent et croient fermement être dans ces dispositions ! Et moi je vous assure que s'ils y sont, ils ont obtenu de Dieu ce qu'ils peuvent souhaiter. Ils ne doivent pas se mettre en peine de cette union si délicieuse dont j'ai d'abord parlé (l'union passive). Car ce qu'elle a de meilleur, c'est qu'elle procède de celle dont je parle maintenant ; et il est même impossible d'arriver à la première si l'on ne possède la seconde, je veux dire cette soumission entière de notre volonté à celle de Dieu. Que cette dernière union est désirable ! Qu'heureuse est l'âme qui la possède !...

» Sachez, mes filles, que pour cette union de pure conformité à la volonté de Dieu, il n'est point nécessaire que les puissances soient suspendues. Dieu, qui est tout-puissant, a mille moyens d'enrichir les âmes et de les

(1) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4. disp. 2, a. 1, n° 11 : Datur alius gradus unionis cum Deo inferior, quo potest anima divinis auxiliis roborata Deo firmiter uniri, voluntatem nostram uniendo seu conformando cum divina. Ad hanc unionem non requiritur quod Deus potentias suspendat, potest enim Dominus, dives in omnibus viis suis, etiam per hanc viam ditare animam et ad sublimitatem divinæ unionis feliciter perducere... Semper tamen opus est, ut anima sibi ipsi moriatur per omnimodam propriæ voluntatis abnegationem... Non requiritur ad hanc unionem quod Deus nobis interiores delicias et speciales favores consolationum seu gratiæ sensibilis communicet ; sufficit quippe quod Filium suum unicum et dilectissimum concesserit.

conduire dans ces demeures, sans les faire passer par ce chemin abrégé dont j'ai parlé, je veux dire sans les élever à cette intime union (*lisez :* passive) avec lui, d'où, après quelques moments, elles sortent toutes transformées. Mais remarquez bien que dans tous les cas il faut que ce ver mystique meure, et que, dans cette union de pure conformité à la volonté divine, sa mort doit nous coûter plus cher. En effet, dans cette union surnaturelle où l'on goûte en Dieu de si grandes délices, le bonheur qu'elle éprouve de vivre d'une vie si nouvelle, aide beaucoup à faire mourir ce ver; tandis que, dans l'union de conformité, il faut que l'âme, sans sortir de la vie ordinaire, lui donne elle-même la mort. J'avoue, mes filles, que ce dernier état est beaucoup plus pénible que le premier; mais la récompense en sera beaucoup plus grande, si nous sortons victorieuses du combat; et nous vaincrons sans nul doute, pourvu que notre volonté soit véritablement unie à celle de Dieu. C'est là l'union que j'ai désirée toute ma vie, et que j'ai toujours demandée à Notre-Seigneur. C'est aussi celle qui est la plus facile à connaître et la plus assurée...

» Quelle est la volonté de notre divin Maître? C'est que nous devenions si parfaites que nous ne soyons qu'une même chose avec lui et avec son Père, comme il le lui a demandé pour nous. Mais considérez, je vous prie, combien de choses nous manquent pour arriver à cet état... Pour cette union de conformité, il n'est pas nécessaire que Dieu nous accorde de grandes délices, il suffit qu'il nous ait donné son Fils pour nous enseigner le chemin. Ne vous imaginez pas néanmoins que cette conformité à la volonté de Dieu nous oblige, quand nous perdons un père ou un frère, à y être insensibles, et à souffrir avec joie les peines et les maladies qui nous arrivent. Cela est bon; mais souvent c'est l'effet d'une sagesse tout humaine... Dieu ne demande de nous que deux choses dans ces rencontres : l'une, de l'aimer; et

l'autre, d'aimer notre prochain. C'est donc à cela que nous devons travailler; en les accomplissant fidèlement, nous ferons sa volonté, et nous serons unies à lui (1). »

203. D. Quels sont les principaux effets de l'oraison acquise d'union ?

R. Bien que l'oraison acquise d'union ne produise pas tous les effets de l'oraison d'union passive, néanmoins cette oraison porte déjà avec elle de très grands mérites, une paix profonde, une véritable suavité intérieure, une certaine participation de la béatitude céleste et de l'immutabilité de Dieu, enfin quelque chose de tout surnaturel et divin dans la pratique des vertus (2). Pourrait-il en être autrement? La parfaite conformité à la volonté de Dieu, compagne inséparable de cette oraison, n'est-elle pas la clef de tous les trésors du ciel?

204. D. Quel est le fondement et la base des oraisons acquises de quiétude et d'union ?

R. L'oraison affective et l'oraison de recueillement actif peuvent être considérées comme le fondement et la base des oraisons acquises de quiétude et d'union. En effet, l'âme, attirée par la grâce, s'élève de la méditation à l'oraison affective, de l'oraison affective à l'oraison de recueillement actif, et si cette oraison de recueillement actif ou attention amoureuse à Dieu présent est assez parfaite et assez fervente, c'est l'oraison de quiétude qui commence, bientôt après, c'est l'oraison d'union.

205. D. Quel est le grand principe de vie intérieure qui conduit à l'oraison d'union?

(1) *Le château intérieur*. Cinquième demeure. C. 3.

(2) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 2, a. 3, nos 1-6 : Primus effectus orationis unionis activæ et maximus, meritorum cumulus... Secundus, summa pax... Tertius, internæ suavitatis abundantia... Quartus, quædam participatio beatitudinis et imitatio beatorum... Quintus immutabilitatis divinæ communicatio... Sextus, quædam deificatio operationum.

R. C'est la parfaite conformité à la volonté de Dieu. Laisser faire Dieu est le grand secret de la véritable oraison : nous l'avons montré dans l'oraison affective (I, 181, 188, 185), dans l'oraison de recueillement actif (I, 197), et plus particulièrement encore dans l'oraison d'union (I, 202). L'abandon au bon plaisir de Dieu doit donc être l'exercice préféré des âmes désireuses de faire des progrès sérieux dans la vie d'oraison (I, 303).

206. D. Les oraisons acquises de quiétude et d'union ont-elles quelque rapport avec les oraisons passives du même nom?

R. Les oraisons acquises de quiétude et d'union ressemblent beaucoup aux oraisons passives du même nom. Nous disons ailleurs les rapports qui existent en général entre la contemplation ordinaire et la contemplation extraordinaire (II, 10). On peut en faire ici l'application. Les actes sont sans doute plus parfaits dans une oraison passive, puisque Dieu y opère immédiatement par lui-même; les effets produits sont aussi plus surnaturels et plus sublimes ; néanmoins, on doit constater des points frappants de ressemblance, surtout entre les oraisons acquises et passives désignées sous les mêmes noms, pour des motifs de même nature. C'est pour cette raison sans doute que sainte Thérèse, dans son *Château intérieur de l'âme*, place à la cinquième demeure, c'est-à-dire à un degré déjà très élevé, l'oraison acquise d'union, au même rang en quelque sorte que l'oraison passive d'union.

CHAPITRE VI

Des vertus (1)

La vertu, ce que c'est, 207; *deux grandes divisions*, 208. — *Vertus acquises*, 209; *leurs différentes sortes*, 210. — *Vertus infuses*, 211, *leurs différentes sortes*, 212. — *Nécessité des vertus morales infuses dans l'ordre surnaturel*, 213. — *Les vertus peuvent s'accroître*, 214; *conditions de cet accroissement pour les vertus acquises*, 215, *pour les vertus infuses*, 216. — *Fonctions des vertus théologales*, 217. — *Importance d'une foi vive*, 218, *d'une ferme espérance*, 219. — *La charité, sa nature et ses caractères*, 220. — *Ce qu'on entend par pur amour ou amour désintéressé, d'après les auteurs approuvés*, 221; *ce qu'il faut penser de l'indifférence par rapport au salut éternel*, 222. — *Pratique du pur amour*, 223, 224. — *En quoi consiste la prééminence de la charité sur les autres vertus*, 225. — *La prudence, ce que c'est*, 226, *sa nécessité*, 227, *ses vertus alliées*, 228. — *La justice, ce que c'est*, 229, *sa nécessité*, 230, *ses vertus alliées*, 231. — *La force, ce que c'est*, 232, *sa nécessité*, 233, *ses vertus alliées*, 234. — *La tempérance, ce que c'est*, 235, *sa nécessité*, 236. *ses vertus alliées*, 237. — *Les vertus intérieures et les vertus extérieures*, 238; *l'humilité, fondement de la vie spirituelle*, 239; *dévotion et constance dans les exercices de piété*, 240. — *Il y a trois degrés dans les vertus*, 241 : *les vertus purement* morales *indispensables*, 242; *les vertus* chrétiennes *nécessaires au salut éternel*, 243 ; *les vertus* parfaites *désirables*, 244.

207. Qu'est-ce que la vertu ?

R. La vertu est une bonne qualité, une bonne disposition ou habitude *(habitus)* de notre âme, par laquelle

(1) Ce chapitre ne peut offrir qu'un résumé bien succinct des vertus. Pour le compléter, on pourra se reporter à ce que nous avons dit dans le cours de cet ouvrage, soit en parlant de *l'éloignement des obstacles*, soit en traitant *de la méditation* et *de la contemplation*. Nous ne pouvions, en effet, faire un pas sans rencontrer des vertus à signaler. En ce qui concerne l'oraison mentale en particulier, non seulement les vertus nous y préparent et nous en font gravir les différents degrés, mais elles comptent aussi parmi ses principaux effets, comme il sera facile de le voir à chaque instant. Nous tenions à faire cette remarque, car si notre but paraît être de préparer les âmes à la pratique de l'oraison, nous ne pouvions pas oublier que la pratique des vertus est inséparable de ce pieux exercice.

nous vivons avec droiture, dont personne ne fait un mauvais usage (et que Dieu produit en nous, sans nous). Ce dernier membre de phrase complète la définition de la vertu infuse et chrétienne ; si on le retranche, la définition convient à la vertu prise en général (1). Le vice est opposé à la vertu : c'est une mauvaise qualité, une mauvaise disposition ou habitude de notre âme qui nous porte à faire des actions mauvaises et dignes de blâme (2).

208. D. Comment divise-t-on les vertus ?

R. On peut diviser les vertus en deux grandes catégories : les vertus acquises ou humaines et les vertus infuses ou surnaturelles. Quelques auteurs parlent aussi

(1) D. Th. 1. 2. q. 55, a. 4. *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Ista definitio perfecte complectitur totam rationem virtutis... Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis *habitus* poneretur, qui est genus propinquum... Causa autem efficiens virtutis infusæ, de qua definitio datur, Deus est ; propter quod dicitur : *Quam Deus in nobis sine nobis operatur* ; quæ quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis et infusis.

(2) Il ne sera pas inutile de donner ici une définition exacte de quelques termes dont l'emploi est assez fréquent dans les questions que nous traitons maintenant. — On appelle *acte* toute opération intérieure ou extérieure. L'acte *élicite* est celui qui est produit immédiatement par son principe prochain ou par sa faculté propre : *vouloir* est un acte *élicite* de la volonté. L'acte *impéré* ou *commandé* est celui qui est accompli ou exécuté par une faculté sous l'empire ou sous l'influence d'une autre : *écrire* est un acte *élicite* de la main, mais *impéré* par la volonté. La nature mobile de l'homme ne lui permet pas de prolonger ses actes, soit *impérés*, soit *élicites*, ces derniers surtout : c'est le propre de Dieu d'être toujours en acte. L'habitude (*habitus*) est la seule stabilité qui convienne à l'homme. L'habitude, qu'elle soit acquise ou infuse, est une qualité permanente qui donne à la faculté une facilité *intrinsèque* d'être mise en action ; l'habitude acquise donne de plus la facilité *extrinsèque*, c'est-à-dire éloigne les habitudes opposées, l'habitude infuse outre la facilité *intrinsèque* confère le *pouvoir* d'être mis en action (I, 209). L'habitude acquise est une qualité bonne ou mauvaise qui provient de la réitération des actes ; l'habitude infuse est une qualité que Dieu seul produit en nous, en donnant à nos facultés *le pouvoir* de produire avec le secours de la grâce actuelle des actes surnaturels.

de vertus innées, mais ces dispositions naturelles et physiques ne sont point des habitudes, et ne peuvent être considérées que comme des vertus a l'état de germe ou comme de simples inclinations (1).

209. D. Qu'est-ce qu'on entend par les vertus acquises ?

R. Les vertus acquises sont des habitudes que nous formons en nous par la répétition des actes ; elles ne sont point nées avec nous, mais nous avons naturellement une aptitude pour les produire. Les vertus acquises sont donc naturelles dans leur principe, puisqu'elles sont l'œuvre de l'homme ; naturelles dans leur motif, le bien et l'honnête ; naturelles dans leur fin qui est la possession de Dieu selon les forces de la nature. Les vertus acquises sont très utiles dans la vie spirituelle, car elles servent à éloigner les obstacles que nous rencontrons dans nos vices et nos penchants déréglés ; mais, pour y trouver un grand secours, il faut en surnaturaliser les actes et les pratiquer en vue du bien et du salut éternel. En effet, les vertus purement humaines, quelle que soit leur perfection, ne sont que des ombres à côté des vertus surnaturelles ; celles-ci sont d'un ordre infiniment supérieur : c'est éminemment l'œuvre de Dieu (2).

(1) D. Th. 1. 2. q. 51, a. 1, c. : In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem ex parte ipsius animæ, quantum ad substantiam habitus ; sed solum quantum ad principia quædam ipsius... Inclinatio ad objecta propria, quæ videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad rationem potentiarum... Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem et mansuetudinem, vel ad aliquid hujusmodi.

(2) D. Th. 1. 2. q. 63, a. 1, c. : Virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem. — *Ibid.* a. 2, c. : Virtus hominis ordinata ad bonum, quod modificatur secundum regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari... Virtus vero ordinans hominem ad bonum, secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos... sed causatur solum in nobis per operationem divinam.

Nous avons dit que les vertus acquises étaient très utiles dans la vie spirituelle. En effet, les vertus acquises donnent et surajoutent une grande facilité dans la production des actes des vertus infuses. « Pour l'intelligence de ceci, dit Scaramelli, il importe de distinguer deux espèces de facilités qu'une habitude peut apporter à la puissance dans laquelle elle réside. Il y a une facilité qui est intime et inhérente à la puissance, et une autre qui lui est extrinsèque. Cette seconde consiste dans l'éloignement des habitudes opposées et dans la domination des passions contraires : parce que les habitudes imparfaites étant écartées, et les passions subjuguées, les actes des vertus s'exercent avec facilité, comme chacun voit. Cette facilité provient des habitudes acquises, parce que nous ne pouvons, par exemple, acquérir l'habitude de la tempérance dans l'usage des aliments, si nous n'avons auparavant détruit l'habitude de l'intempérance, et si nous n'avons dompté, du moins en partie, la passion de la gourmandise qui est opposée à la vertu désirée. Or, une facilité de ce genre n'est pas produite ordinairement dans l'âme par les habitudes infuses, parce que celles-ci ne s'opposent pas de leur nature aux vices et aux passions, et par elles-mêmes, ne les détruisent pas. L'autre facilité consiste en ce que l'habitude rend complète et parfaite la puissance qui la reçoit, et conséquemment la rend habile, prompte et bien disposée à opérer d'une manière vertueuse ; et cette facilité rejaillit, dans nos puissances, des habitudes non seulement acquises, mais aussi infuses, comme celui qui considère leur essence pourra aisément l'entendre. — Que le directeur ne s'étonne donc pas, en voyant que les pécheurs, après avoir reçu la grâce, et avec la grâce les habitudes infuses des vertus théologales et morales, éprouvent dans l'exercice des vertus les mêmes difficultés et les mêmes répugnances qu'ils éprouvaient auparavant, puisque, comme il le saura

désormais, ces habitudes ne sont pas telles, qu'en entrant dans l'âme elles anéantissent aussitôt tous les vices, domptent instantanément tous les appétits, et introduisent cette facilité pour le bien, qui consiste à écarter les obstacles. Une pareille facilité ne s'acquiert qu'avec la fatigue, le travail, et, comme on dit, à force de bras (1).

Dieu peut sans doute, quand il le veut, communiquer à l'homme cette facilité extrinsèque que nous obtenons dans les vertus acquises, mais ce n'est pas ainsi qu'il arrive ordinairement (2). Nous ne devons pas compter sur cette rare exception, et le premier soin d'une âme vraiment soucieuse de son avancement spirituel doit être de former en elle des habitudes vertueuses par un exercice généreux et continuel.

(1) Scaramelli. *Directoire mystique*, traduit par le P. Catoire, S. J. T. 1, c. 5, n° 52. — Lopez Ezquerra. *Lucerna mystica*. T. 3, c. 3, n° 25 : Virtutis habitus, tam acquisitus, quam infusus, dat facilitatem per se, et intrinsecam respectu actus ; agit enim quod principium talis actus sit completum, et perfectum, non tamen semper dat facilitatem extrinsecam respectu actus, quæ provenit ex impedimentorum remotione ; solus enim habitus virtutis acquisitæ dat posteriorem hanc facilitatem, ex eo quod acquiritur per exercitium removens impedimenta, scilicet vitia, et in hoc consistit accidentalis mortificatio, cujus est vitium oppositum virtuti impugnare, inferendo vim naturæ, ad differentiam essentialis mortificationis, quæ tum cum facilitate, tum etiam cum delectatione vitium expugnat. — N° 26. Quamobrem mirari non debet magister si statim post justificationem, in qua cum gratia sanctificante dantur virtutes infusæ, æqualis ac antea percipiatur difficultas bene operandi, etc....

(2) D. Th. 1. 2. q. 51, a. 4, c. : Duplici ratione habitus homini a Deo infunduntur : prima ratio est, quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanæ naturæ... Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in primo dictum est (quæst. 15, a. 6). Sicut igitur quandoque ad ostensionem suæ virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quæ tamen per naturam posset causari ; ita etiam quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari ; sicut apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.

210. D. Combien y a-t-il de sortes de vertus acquises ?

R. Il y a deux sortes de vertus acquises : les vertus intellectuelles et les vertus morales.

Les vertus intellectuelles se subdivisent en vertus spéculatives et en vertus pratiques : les spéculatives, qui ont pour objet la connaissance du vrai, sont l'intelligence, la science et la sagesse ; les pratiques, qui ont pour objet la bonne exécution, sont l'art et la prudence. La prudence est à la fois une vertu intellectuelle et une vertu morale : elle a son siège dans l'intelligence, mais elle dépend de la volonté (1).

Les vertus morales sont des habitudes qui perfectionnent l'appétit sensitif et la volonté, et qui ont pour but de nous porter à faire des actes moralement bons (2). Les vertus morales sont de leur nature des vertus humaines, et ne constituent pas essentiellement la vie surnaturelle ; néanmoins, ce sont des dispositions pour arriver à l'union à Dieu, car ces vertus modèrent l'impétuosité des passions, dont le trouble est très opposé à la perfection chrétienne (3). On appelle cardinales les

(1) D. Th. 1. 2. q. 57, a. 2, c. : Habitus perficiens intellectum ad veri considerationem vocatur *intellectus*, qui est habitus principiorum... *Sapientia*... judicat et ordinat de omnibus, quia judicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum *scientia*. — *Ibid.* a. 4, c. : *Ars* est *recta ratio factibilium*, *prudentia* vero est *recta ratio agibilium*... Ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus... Rectitudo voluntatis est de ratione prudentiæ, non autem de ratione artis.

(2) D. Th. 1. 2. q. 58, a. 3, c. : Virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum.

(3) D. Th. 2. 2. q. 180, a. 2, c. : Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam. Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum... et per tumultus exteriores. Virtutes morales autem impediunt vehementiam passionum et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent.

vertus morales qui servent de fondement aux autres ; il y en a quatre : la prudence, la justice, la force et la tempérance. Les autres vertus morales sont nombreuses ; on les appelle vertus annexes, dérivées, alliées, accessoires, parce qu'elles dérivent et dépendent de l'une ou l'autre des quatre vertus cardinales. Les vertus morales peuvent aussi être infuses et surnaturelles, ce qui leur donne un caractère bien différent, comme nous le verrons (I, 213).

211. D. Qu'est-ce qu'on entend par les vertus infuses ?

R. Les vertus infuses ou surnaturelles sont des habitudes que Dieu répand en nous avec la grâce sanctifiante pour nous rendre capables de faire des actes saints et dignes de la vie éternelle. On les appelle aussi vertus chrétiennes, parce qu'elles sont inséparables de la grâce de Jésus-Christ, et qu'elles nous font vivre de sa vie, comme nous l'expliquons ailleurs (I, 2, 243, 276). Dans ces vertus, tout est surnaturel, le principe, le motif, la fin : elles viennent de Dieu, elles nous y conduisent. Cependant bien que nous ne puissions pas former en nous les vertus surnaturelles, nous pouvons nous disposer par des actes à mériter leur accroissement (I, 214). Dieu seul met en nous les vertus infuses, mais il ne les met pas en mouvement pour produire des actes sans notre libre consentement (1).

212. D. Combien y a-t-il de sortes de vertus infuses ?

R. Il y a deux sortes de vertus infuses : les vertus théologales et les vertus morales.

213. D. Pourquoi Dieu, en nous élevant à l'ordre surnaturel, nous donne-t-il les vertus morales infuses ?

(1) D. Th. *Quæst. disp. De virt. in com.* quæst. unica, a. 10, ad 17 : Licet virtus infusa non causetur ex actibus, tamen actus possunt ad eam disponere. — 1. 2. q. 55, a. 4, ad 6 : Virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus.

R. Parce qu'une fin surnaturelle exige des moyens surnaturels, et partant des vertus surnaturelles, c'est-à-dire infuses. Les effets doivent être proportionnés à leurs causes. Or, comment les vertus théologales opéreront-elles des effets tout divins, si les vertus morales, instruments pour arriver à ce but, ne leur sont pas proportionnées et ne s'harmonisent pas avec elles par une communauté d'origine ? Les vertus théologales, à la vérité, nous mettent en rapport immédiat avec Dieu, notre fin surnaturelle, mais cela ne suffit pas, l'âme chrétienne a besoin d'être perfectionnée par d'autres vertus infuses, en ce qui concerne les moyens pour arriver à cette fin (1). Dieu, par lui-même, nous communique donc « la sobriété, la prudence, la justice et la force (2), » et met ainsi les moyens en harmonie avec la fin.

Nous pouvons donc avoir deux sortes de vertus morales, les vertus morales acquises et les vertus morales infuses ; celles-ci diffèrent des premières non seulement par leur origine, mais aussi par leur objet et par leur fin : leur horizon est plus vaste et plus parfait, et leur règle n'est plus la prudence naturelle ou la raison, mais la prudence surnaturelle, c'est-à-dire la raison éclairée par la foi. Les unes sont humaines, les autres surnaturelles, ce qui fait que ces deux sortes de vertus morales ne sont pas de même espèce, bien qu'il y ait une certaine analogie dans leur objet (3).

(1) D. Th. 1. 2. q. 63, a. 3, ad 2 : Virtutes theologicæ sufficienter nos ordinant ad finem supernaturalem, secundum quamdam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate ; sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

(2) *Sap.* VIII. 7. Sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam, et virtutem.

(3) D. Th. 1. 2. q. 63, a. 4, c. : Dupliciter habitus distinguuntur specie : uno modo... secundum speciales et formales rationes objectorum. Objectum autem virtutis est bonum consideratum in propria materia... Manifestum est autem quod alterius rationis est

214. D. Les vertus peuvent-elles s'accroître par des actes ?

R. Toutes les vertus se nourrissent, se fortifient et s'augmentent par des actes. Il y a néanmoins une différence entre l'augmentation de la charité ou des autres vertus infuses et l'accroissement des vertus acquises. Lorsqu'il s'agit de celles-ci, les actes ont une influence génératrice directe et physique ; tandis que, à l'égard de la charité et des vertus infuses, Dieu seul peut les produire, seul aussi il en confère l'accroissement. Toutefois, dans ce dernier cas, les actes sont loin d'être inutiles, car, d'après le concile de Trente, tout acte de charité mérite *de condigno* (c'est-à-dire *véritablement* en vertu d'une promesse de Dieu) une augmentation de cette vertu (1). Il est donc certain que toute vertu, même la vertu de charité, se fortifie et s'augmente par des actes (2).

215. D. Dans quelles conditions les vertus acquises s'augmentent-elles par des actes ?

R. Il est indubitable que tout acte de vertu acquise, égal ou supérieur par son intensité et son énergie à

motus qui imponitur in... concupiscentiis secundum regulam rationis humanæ, et secundum regulam divinam... Unde... temperantia infusa et acquisita differunt specie, et eadem ratio est de aliis virtutibus. Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quæ ordinantur... Et per hunc modum differunt specie virtutes morales infusæ, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint *cives sanctorum et domestici Dei* ; et aliæ virtutes acquisitæ, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

(1) *Conc. Trid.* Sess. 6, c. 32. Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita ; aut ipsum justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, et Jesu Christi meritum cujus vivum membrum est, fiunt, non *vere mereri* augmentum gratiæ, et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gratiæ augmentum ; anathema sit.

(2) D. Th. 2. 2. q. 24, a. 6, ad 1 : Quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum.

l'habitude de cette vertu, augmente ou au moins prépare son accroissement. En effet, il en est du développement des vertus comme du développement des êtres vivants : tout aliment ne leur donne pas immédiatement l'accroissement ; il faut, pour arriver à ce résultat, qu'on persévère dans l'alimentation. C'est ainsi que, par leur répétition, les actes augmentent les vertus acquises. Mais quand, par notre négligence, l'intensité des actes ne correspond pas à l'intensité des vertus acquises, loin de les augmenter, cela contribue à les affaiblir (1). Saint François de Sales n'hésite pas à admettre cette doctrine. « Au commerce des vertus morales, dit-il, les petites œuvres ne donnent point d'accroissement à la vertu de laquelle elles procedent ; ainsi, si elles sont bien petites, elles l'affoiblissent. Car une grande liberalité perit quand elle s'amuse à donner des choses de peu, et de liberalité, elle devient chicheté (2). » Cependant on ne peut pas dire que les actes dont l'intensité est trop faible contribuent directement à diminuer les vertus acquises ; ils ne font qu'en préparer l'affaiblissement, en ce sens que les habitudes des vertus ont besoin d'être entretenues par des actes qui leur soient proportionnés en intensité. Du reste, des actes moins intenses, mais répétés en grand nombre et à de courts intervalles, peuvent entretenir jusqu'à un certain point les vertus acquises, et arriver même jusqu'à avoir une énergie suffisante pour les fortifier et les augmenter (3).

(1) D. Th. 1. 2. q. 52, a. 3, c. : Si igitur intensio actus proportionaliter æquetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius, ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal ;... sed multiplicato alimento tandem fit augmentum ; ita etiam multiplicatis actibus crescit habitus. Si vero intentio actus proportionaliter deficiat ab intentione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.

(2) *Traité de l'amour de Dieu.* L. 3, c. 2.

(3) D. Th. 2. 2. q. 24, a. 6, ad 2 : In generatione virtutis acqui-

216. D. Dans quelles conditions la charité et les vertus infuses qui lui sont unies s'augmentent-elles par des actes ?

R. D'après saint Thomas et son école, tout acte de la vertu de charité et des vertus qui lui sont unies et qui en dépendent mérite un accroissement de charité, mais cet acte n'est pas toujours suivi d'un accroissement immédiat ; et si l'acte est faible et moins intense que l'habitude de la charité, il opère seulement par voie de disposition.

L'augmentation de la charité ressemble sous plus d'un rapport à l'augmentation des vertus acquises, et l'on peut comparer le développement de cette vertu comme nous l'avons fait des autres au développement des êtres vivants. Or, les plantes et les corps ne croissent pas par un mouvement continu, de telle sorte que si un être vivant a pris un certain développement dans un temps donné, il soit nécessaire qu'il ait proportionnellement grandi pendant toute la durée de ce temps. Il y a un temps où la nature prépare l'accroissement sans le réaliser ; ensuite elle produit l'effet qu'elle avait préparé, en donnant l'accroissement réel. De même, la charité n'est pas augmentée immédiatement par chacun de ses actes ; néanmoins, chaque acte prépare son accroissement, en ce sens qu'il nous rend plus disposés à agir par charité, et qu'à mesure que cette disposition augmente, nous produisons des actes d'amour plus fervents, et par là nous nous efforçons de progresser dans cette vertu : c'est alors que la charité est réellement augmentée (1).

sitæ non quilibet actus complet generationem virtutis ; sed quilibet operatur ad eam ut disponens ; et ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium præcedentium, reducit eam in actum, sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.

(1) D. Th. 2. 2. q. 24, a. 6, c. : Augmentum spirituale charitatis quodammodo simile est corporali augmento ; augmentum autem

Du reste, il ne faut pas oublier que la charité, à la différence des vertus acquises, ne peut pas diminuer. L'inaction, l'action tiède et les péchés véniels, ne sauraient la faire décroître, du moins directement ; cependant, cette disposition de tiédeur est un acheminement indirect et plus ou moins prochain à la perte de la charité (1).

Plusieurs théologiens soutiennent que les actes de charité, faibles et moins intenses que d'habitude, sont instantanément suivis d'une augmentation correspondante de vertu (2). Il n'entre pas dans notre but de dis-

corporale in animalibus et plantis non est motus continuus : ita scilicet quod si aliquid tantum augetur in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis augeatur, sicut contingit in motu locali ; sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum, et nihil augens actu : et postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo ipsum animal, vel plantam, in actu. Ita etiam non quolibet actu charitatis charitas actu augetur ; sed quilibet actus disponit ad charitatis augmentum, in quantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior ad agendum iterum secundum charitatem, et habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorem dilectionis, quo conatur ad charitatis profectum ; et tunc charitas augetur in actu. — *Ibid.* ad 1 : Quilibet actus charitatis meretur vitam æternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore Similiter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum ; non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum. — 1. 2. q. 114, a. 8, ad 3 : Quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, sicut et gratiæ consummationem, quæ est vita æterna. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore, ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus.

(1) D. Th. 2. 2. q. 24, a. 10, c. : Unde consequens est quod charitas nullo modo diminui possit, directe loquendo ; potest tamen indirecte dici diminutio charitatis dispositio ad corruptionem ipsius ; quæ fit vel per peccata venialia, vel etiam per cessationem ab exercitio operum charitatis.

(2) Gonet. *Clypeus thom. De virt. caritatis.* Disp. 10, a. 8 : Quidam enim attendentes ad solam rationem meriti de condigno, asserunt tale augmentum dari statim atque elicitur actus meritorius, sive intensus, sive remissus. Ita præter Nominales, docent Suarez, Vasquez, Zumel, et alii, qui existimant ad augmentum gratiæ non requiri dispositionem physicam, sed sufficere moralem et meritoriam. Thomistæ vero qui oppositum sentiunt... negant statim dari augmentum gratiæ et caritatis quod debetur actibus remissis, et dicunt illud differi quoadusque subjectum fuerit sufficienter dispositum.

cuter la valeur de cette opinion. Qu'il nous suffise de dire que l'opinion contraire, qui est celle de saint Thomas et de son école, nous paraît exciter davantage à faire des actes de vertu, et qu'elle ne peut être dans aucun cas une source de découragement, puisque ces actes, bien que faibles et languissants, surtout s'ils sont répétés souvent à de courts intervalles, entretiennent la vertu, en préparent l'accroissement, et sont dignes d'une récompense éternelle.

217. D. Quelles sont les fonctions des vertus théologales dans la vie chrétienne ?

R. Les vertus théologales ont Dieu pour objet immédiat : elles nous conduisent directement à Dieu comme à notre fin. La foi nous fait croire à la révélation divine ; l'espérance nous fait désirer Dieu comme notre souverain Bien ; la charité nous le fait aimer à cause de ses infinies perfections.

Dieu est la vérité même, il ne peut ni se tromper, ni nous tromper : il n'y a pas pour nous de plus grande certitude que celle de la révélation. Croire avec fermeté et soumission d'esprit tout ce que Dieu a révélé et que l'Église nous propose de sa part, c'est faire un acte de foi.

Dieu pourvoit sans cesse, dans sa bonté, aux besoins spirituels et temporels des hommes : nous devons recourir filialement à sa protection, vivre en paix et attendre de son infinie miséricorde non seulement la vie éternelle, mais aussi toutes les grâces nécessaires au milieu des épreuves et des tentations de l'exil. C'est ainsi qu'on pratique l'espérance.

Enfin, Dieu nous a faits à son image et à sa ressemblance, il nous a rachetés au prix de son sang, il nous comble tous les jours de bienfaits : nous devons lui témoigner notre reconnaissance et notre amour. Tel est l'office de la charité qui occupe le premier rang parmi les vertus.

La foi est le fondement de tout l'édifice surnaturel : sans la foi, il n'y a point d'espérance ; sans l'espérance, point de charité ; sans la charité, point de bonheur éternel (I, 111).

218. D. Est-il important dans la vie spirituelle d'avoir une foi très vive ?

R. C'est une chose très importante, car plus la foi est vive dans nos cœurs, plus nous nous approchons de Dieu et plus nous l'aimons.

« Cette lumière (de la foi), dit sainte Catherine de Sienne, nous montre la voie de la vérité ; et sans elle, nos exercices, nos désirs et nos œuvres seraient sans utilité, sans perfection et n'atteindraient pas le but que nous nous sommes proposé ; mais toute chose serait imparfaite, et nous serions engourdis pour la charité de Dieu et du prochain. La raison de ceci est que la foi est la mesure de l'amour, et l'amour celle de la foi... Avec une foi vive, l'âme connaît que toute faute est punie et tout bien, récompensé ; et alors elle embrasse la vertu et déteste le vice, elle met tous ses soins à être constante et persévérante jusqu'à la mort, et la lumière est en elle si parfaite, que ni le démon, ni les créatures, ni la chair fragile ne peuvent lui faire détourner la tête... Elle résiste à tout avec la lumière de la très sainte foi ; et avec cette lumière, qu'elle puise dans la doctrine du Verbe, elle se passionne pour les souffrances et les peines que Dieu lui envoie, et elle ne choisit jamais le lieu, le moment, la manière de souffrir, mais elle s'en rapporte à l'éternelle Vérité, qui ne cherche et ne veut autre chose que notre sanctification. Mais pourquoi Dieu permet-il ces fatigues et ces révoltes? pour éprouver en nous la vertu, pour qu'à la lumière nous connaissions notre imperfection et le secours que l'âme reçoit de Dieu dans les combats, dans les peines, et pour que nous comprenions l'ardeur de cette charité, que Dieu conserve bonne dans l'âme au milieu des ténèbres, des tentations

et des peines. Par cette connaissance, acquise au moment de l'épreuve, l'âme quitte la foi imparfaite, et arrive à la foi parfaite au moyen de l'expérience qu'elle a trouvée lorsqu'elle était dans le chemin de l'imperfection. Cette lumière délivre notre esprit de toute confusion ; elle sert non seulement pendant le combat, mais aussi quand l'homme tombe... Quel que soit ce péché, la foi le relève, parce qu'à sa lumière il regarde la clémence, l'ardeur, l'abîme de la charité de Dieu ; il étend les bras de l'espérance pour recevoir et saisir le fruit du Sang... Avec cette lumière l'âme goûte les arrhes de la vie éternelle, elle se nourrit par l'amour sur la poitrine de Jésus crucifié... La foi lui donne la clef du Sang, qui ouvre la vie éternelle ; la foi ne se confie pas en elle-même, mais dans son Créateur ; elle ne cède pas au vent de l'orgueil et de la présomption ; car l'orgueil, la présomption, et les autres vices sont les fruits de l'infidélité envers Dieu et de la confiance que nous avons en nous-mêmes (1). »

219. D. Est-il important dans la vie spirituelle d'avoir une ferme espérance ?

R. L'espérance n'est pas moins nécessaire que la foi pour arriver au salut et à la perfection. En effet, ce n'est pas assez pour une âme intérieure, de savoir qu'il y a une Providence, il faut encore aimer ses desseins souvent mystérieux, s'y soumettre avec un filial abandon, et attendre le secours de Dieu avec une confiance ferme, humble et persévérante : sans la fermeté, la confiance ne résisterait pas à l'épreuve ; sans l'humilité, la confiance ne serait que présomption ; sans la persévérance, la confiance n'obtiendrait rien. Si notre confiance en Dieu est ferme, humble et persévérante, Dieu sera avec nous ; or, la mesure de notre confiance est dans la

(1) *Lettres*. T. 3. L. 345 (édit. Cartier).

certitude et la fermeté de notre espérance. Si nous voulons glorifier Dieu, acquérir la sainteté, posséder le vrai bonheur, nous devons donc nous soumettre avec une ferme espérance et une confiance inaltérable au bon plaisir de Dieu.

220. D. En quoi consiste la charité ?

R. La charité est une vertu infuse par laquelle nous aimons Dieu pour lui-même et par-dessus toutes choses, et le prochain comme nous-mêmes pour l'amour de Dieu ; l'amour de Dieu et l'amour du prochain ne font qu'une seule vertu comme un seul précepte : la charité.

La charité est un amour d'*amitié*, une amitié de *dilection*, de *préférence*.

C'est un amour d'*amitié*, de *complaisance*, de *bienveillance :* un amour d'*amitié*, parce que nous aimons Dieu pour lui-même, et qu'il y a réciprocité dans cet amour, car Dieu nous aime et nous a aimés le premier ; la charité est aussi un amour de *complaisance* et de *bienveillance*, puisque dans cette amitié sincère l'âme se réjouit des perfections infinies de Dieu, et qu'elle lui souhaite toutes sortes de biens, qu'il soit connu, aimé et glorifié à jamais. La charité n'est pas un amour imparfait, un amour intéressé, un amour de *concupiscence*, car par la charité nous aimons Dieu principalement pour lui-même (1). Cependant la charité ne cesse

(1) D. Th. 2. 2. q. 17, a. 8, c. : Amor quidam est perfectus, quidam imperfectus : perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amatur, ut puta cum aliquis secundum se vult alicui bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid, non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi provenat, sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor pertinet ad charitatem, quæ inhæret Deo secundum seipsum ; sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit. — *Ibid.* q. 23, a. 6, c. : Charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid proveniat. — *Ibid.* a. 1, c. : Non quilibet amor habet rationem amicitiæ, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus,

jamais d'être un amour véritable, et comme tel d'avoir une inclination et un mouvement vers Dieu notre souverain Bien. Comme nous le verrons bientôt, ce désir de posséder Dieu est inséparable de la charité (I, 221, 222).

Dans la charité il y a aussi choix, c'est-à-dire *dilection*, *préférence :* c'est un amour *souverain,* qui aime Dieu par-dessus toutes choses, et toutes choses pour Dieu et selon Dieu. C'est également un amour *agissant* et de *conformité :* faire toujours la volonté de Dieu, se soumettre et s'abandonner à son bon plaisir, malgré les sacrifices et les répugnances, c'est le caractère distinctif du véritable amour de Dieu (I, 65).

221. D. Comment faut-il entendre les auteurs *approuvés* qui recommandent d'aimer Dieu par pur amour, sans intérêt propre ?

R. Ces auteurs, en excitant à la pratique du pur amour de Dieu, n'ont jamais entendu exclure l'espérance, vertu théologale indispensable au salut ; le véritable amour de Dieu, en effet, ne peut se désintéresser, ni de la béatitude éternelle, ni des moyens nécessaires pour y arriver. Quelques explications ne seront point inutiles pour donner une juste idée de la question.

Il y a un amour de Dieu qui se confond en quelque sorte avec l'espérance et qu'on appelle amour de concupiscence, parce qu'on sert Dieu en vue de la béatitude éternelle : cet amour est bon et licite, mais ce n'est pas la charité, l'amour d'amitié, l'amour parfait. Quand les auteurs dont il est ici question parlent d'amour désintéressé, de pur amour, ils n'ont point la prétention de condamner un amour moins parfait, mais légitime (1).

sed ipsum earum bonum nobis velimus... non est amor amicitiæ sed cujusdam concupiscentiæ... Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiæ, sed requiritur quædam mutua amatio... Unde manifestum est quod charitas amicitia quædam est hominis ad Deum.

(1) D. Th. 2. 2. q. 17, a. 8, c. (ut supra).

Du reste, rien n'empêche que ces deux amours concourent au même but, la sanctification de nos âmes. D'une part, nous pouvons aimer Dieu d'un amour désintéressé, uniquement pour lui, et nous disposer à lui témoigner notre amour, sans penser actuellement et explicitement à la récompense. D'autre part, voyant que Dieu veut nous récompenser, nous sommes portés à l'aimer aussi pour ce motif, et nous pouvons nous exciter, en vue de cette espérance, à l'aimer avec plus de ferveur d'un amour d'amitié ou de charité. Il faut le reconnaître, l'amour d'amitié, c'est-à-dire l'amour désintéressé, le pur amour, pris séparément, l'emporte sur l'amour de concupiscence, comme la charité sur l'espérance (1); mais si l'amour de concupiscence se fond dans l'amour d'amitié, ce n'est pas seulement l'amour de concupiscence, c'est le pur amour. En général, ces deux amours sont inséparables, car il est difficile d'aimer d'un véritable amour de concupiscence sans éprouver au moins un commencement d'amour de bienveillance et d'amitié. Quant aux âmes saintes qui aiment Dieu d'un amour de concupiscence, sans avoir actuellement Dieu présent à l'esprit comme infiniment bon et parfait en lui-même, elles ont aussi l'amour d'amitié; parce que cet amour parfait règne virtuellement en elles, et qu'il est toujours la fin vers laquelle se dirige implicitement leur intention. Néanmoins, cela ne doit point empêcher les âmes vraiment pieuses de s'exciter à la ferveur du divin amour par un motif plus parfait. Toujours est-il que le motif de l'amour de concupiscence n'exclut pas le motif de l'amour d'amitié (2).

(1) D. Th. 1. 2. q. 65, a. 4, c. : Fides et spes sine charitate possunt quidem aliqualiter esse ; perfectæ autem virtutis rationem sine charitate non habent... Nam ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum aliquod bonum operemur, sed etiam bene.

(2) D. Th. in 3, dist. 29, q. 1, a. 4. *Sed contra*... Caritas potest esse cum intuitu mercedis... Amicorum est quod quærant invicem per-

D'un autre côté, l'amour d'amitié n'exclut pas l'amour de concupiscence ; au contraire, il le renferme éminemment et il en est inséparable (1). Car, bien que le motif de la béatitude ne soit pas alors actuellement et explicitement présent à l'esprit, il s'y trouve virtuellement et implicitement. Nous pouvons, en effet, penser à la bonté infinie de Dieu, sans penser à cette bonté en tant qu'elle se communique à nous et qu'elle est béatifiante. Cependant cela n'empêche pas notre amour de tendre à Dieu, comme il est en lui-même, c'est-à-dire comme infiniment bon et aimable, et comme béatifiant, ce qui est une spéciale amabilité. Ces deux motifs sont en réalité inséparables du côté de Dieu, car il représente une même chose indivisible. La nature même de la bonté marque l'inséparabilité de ces deux amours, car il est de l'essence de la bonté de se communiquer : Dieu est bon, et c'est pour cela qu'il se communique en vue de nous rendre heureux. Nous ne pouvons nous représenter une bonté infinie, sans une effusion et une communication de cette bonté ; si, par impossible, Dieu n'était pas notre souverain Bien, nous ne trouverions pas en lui un motif de l'aimer (2). On peut donc admettre le pur amour ou amour désintéressé, en faisant momentanément *abstraction* du motif de l'amour de concupiscence, sans toutefois l'exclure, et encore cette *abstraction*, causée par la ferveur de la charité, ne doit-elle pas durer toujours : la

frui. Sed nihil aliud est merces nostra quam perfrui Deo, videndo ipsum. Ergo caritas non solum non excludit, sed etiam facit habere oculum ad mercedem. — *Ibid.* dist. 34. q. 2, a. 3, quæst. 1, ad 2 : Amicus, quamvis delectationem habeat ex præsentia amici, non tamen propter hoc quærit amici præsentiam ut in ipso delectetur, sed propter amicum ipsum, cui vult conjungi quantumcumque potest.

(1) D. Th. in 3, dist. 27, q. 2, a. 1, ad 1 : Quælibet amicitia concupiscentiam seu desiderium includit.

(2) D. Th. 2. 2. q. 26, a. 13, ad 3 : Deus est hominis bonum. Dato enim per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi.

variété dans les motifs que nous avons d'aimer Dieu ne peut que nous être très utile.

« La source de toutes les erreurs en cette matière, dit Massoulié, c'est d'avoir séparé dans la charité ces deux rapports : aimer Dieu comme son propre bien, et aimer Dieu pour lui-même. Les Pères, les scolastiques, et les vrais mystiques, n'ont jamais douté que ces deux rapports fussent inséparables dans la charité... Mais quelques mystiques, moins éclairés, se sont uniquement attachés à considérer dans la charité les seules lois de l'amitié... Comment, dit-on, peut-on accorder deux choses si contraires ? Si l'amour doit regarder Dieu comme son propre et souverain bien, sans quoi l'homme ne trouverait pas la raison de l'aimer, comment peut-on l'aimer pour lui-même ? Et si on l'aime pour lui-même, quelle nécessité y a-t-il de le regarder et de l'aimer, en considération de la béatitude éternelle ?

» Il n'est pas difficile d'éclaircir cette contrariété apparente... L'homme est appelé toute créature, parce qu'il a quelque chose de commun avec toutes les créatures. Il est capable d'accroissement avec les plantes, il sent avec les animaux, il a l'intelligence avec les Anges : ces trois perfections sont unies dans la nature de l'homme. Ce ne sont pas trois formes, ni trois âmes différentes ; une seule âme réunit ces trois principes, qui sont divisés dans les autres êtres... Par la même raison, ces trois rapports d'*amour*, de *bienveillance* et d'*amitié*, ne sont pas trois vertus différentes ; mais ils appartiennent à une seule vertu. La seule charité les renferme tous : elle seule est le principe qui produit ces actes différents : celui d'*amitié*, aimant Dieu pour sa seule bonté ; celui de *bienveillance*, se répandant en une infinité de désirs d'augmenter sa gloire et de la voir augmentée par toutes les créatures, et enfin, celui d'*amour*, désirant incessamment la possession de ce bien dans la béatitude éternelle.

» Les âmes saintes, laissant toutes ces spéculations aux théologiens qui combattent les erreurs et expliquent les vérités, font tous les jours une expérience sensible de ces trois actes, par la seule impression que la charité fait dans leurs cœurs ; et se renfermant, pour ainsi dire, dans ce cercle merveilleux de l'amour divin, elles produisent tour à tour ces différents actes qui s'entretiennent et se fortifient l'un par l'autre, sans répugnance ni opposition. — Quelquefois elles regardent Dieu comme le souverain Bien, dont la possession doit les rendre un jour bienheureuses : elles abandonnent leur cœur à cette secrète inclination, que la nature même leur a imprimée, que la grâce perfectionne, et qu'elle rend tous les jours plus vive et plus véhémente, qui les porte à Dieu comme au centre unique où elles doivent trouver leur repos... — Quelquefois, par un mouvement qu'excite la grâce, elles contemplent la grandeur infinie de Dieu, et cette majesté qui le relève au-dessus de tout ce qu'on peut imaginer : et alors elles produisent mille actes de bienveillance, et se réjouissent de ce qu'il possède seul toutes les perfections... — Enfin, d'autres fois, s'arrêtant seulement à la considération de sa bonté infinie, qui mérite un amour infini, elles produisent des actes d'une véritable et sincère amitié. Elles lui disent que, le connaissant aussi aimable qu'il est, elles l'aiment et le veulent aimer pendant toute l'éternité, quand même il ne leur aurait fait aucun bien, et quand jamais il ne leur devrait donner aucune récompense, protestant que le seul bonheur de l'aimer leur tient lieu d'une assez grande récompense ; elles protestent même qu'elles voudraient se détruire et s'anéantir, si leur anéantissement pouvait ajouter quelque chose à sa gloire.

» Tous ces actes sont excellents et nullement opposés entre eux. Ce sont des fruits précieux du Saint-Esprit, et la charité les produit tous selon les différents rapports qu'elle considère en Dieu. Ces actes, tout différents qu'ils

sont, appartiennent à un même état ; et l'on se tromperait manifestement, si l'on croyait qu'un seul acte suffit pour constituer un véritable état, ou que, dans un état, on ne pût produire qu'un seul acte. Un état, selon saint Thomas (2. 2. q. 183, a. 1), est une disposition permanente et comme immobile : ce sont donc des principes permanents qui constituent un état formé, et non des actes passagers. Ainsi tous ces principes que nous avons distingués, d'*amour,* de *bienveillance,* et d'*amitié,* appartiennent à l'état de perfection qu'une âme a embrassé : et étant tous réunis dans la charité, comme le végétable, le sensible, et le raisonnable, dans l'homme, ils produisent tous ces actes, tantôt séparés, tantôt unis ensemble, selon qu'une âme a plus d'ardeur, de force et d'application (1). »

Le désir de la béatitude est donc inséparable de la véritable charité. On doit dire plus : c'est une marque certaine de la perfection et de l'ardeur de la charité. Au plus haut degré de l'amour l'âme désire d'être unie à Dieu et d'en jouir autant qu'elle en est capable ; c'est alors qu'elle souhaite d'être délivrée de son corps et d'être unie avec Jésus-Christ (2). « En ce degré, continue Massoulié, l'âme n'est plus qu'une flamme qui s'élève toujours en haut : elle soupire sans cesse après la possession de son unique Bien... On peut assurer sans crainte de se tromper, que la disposition dont nous parlons est la plus parfaite et la plus excellente de toutes (3). »

222. D. Que faut-il penser des actes d'amour désintéressé jusqu'au sacrifice du salut éternel ?

(1) *Traité de l'amour de Dieu.* P. 1, c. 5.

(2) D. Th. 2. 2. q. 24, a. 9, c. : Diversi gradus charitatis distinguuntur secundum diversa studia... Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhæreat, et eo fruatur : et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt *dissolvi et esse cum Christo.*

(3) *Traité de l'amour de Dieu.* P. 3, c. 1, § 2.

R. Des âmes saintes, transportées d'amour, sont allées quelquefois jusqu'au sacrifice *conditionnel* de la béatitude, en disant à Dieu qu'elles voulaient l'aimer uniquement pour lui seul, et que, quand il voudrait les précipiter dans l'enfer, elles ne cesseraient jamais de l'aimer. Ces amoureux transports entraînent passagèrement l'âme comme hors d'elle-même, l'aveuglent en quelque sorte, et lui font considérer la gloire et les délices du ciel, comme quelque chose d'indépendant de Dieu. Moïse, saint Paul, et d'autres encore, qui ont éprouvé ces pieux élans d'amour, n'ont jamais souhaité d'être séparés de Dieu d'une volonté délibérée et absolue : il s'agissait d'une supposition impossible, c'était pour dire qu'ils étaient disposés à tout, jusqu'à sacrifier leur propre bonheur, si les lois de la justice le permettaient, et si Dieu pouvait un instant cesser d'aimer ceux qui l'aiment. Ces suppositions impossibles n'ajoutent rien à la substance de l'amour, mais, si elles partent d'une âme vraiment parfaite, elles indiquent les saintes ardeurs qui la consument ; cependant, de très grands Saints n'ont jamais éprouvé ces mouvements extraordinaires. Dans tous les cas, on devrait y voir une illusion chez les âmes encore imparfaites.

D'après un article des conférences d'Issy, on pourrait, en certaines circonstances tout à fait exceptionnelles, « inspirer aux âmes peinées et vraiment humbles, une soumission et un consentement à la volonté de Dieu, quand même, par une très fausse supposition, au lieu des biens éternels qu'il a promis aux âmes justes, il les tiendrait, par son bon plaisir, dans les tourments éternels, sans néanmoins qu'elles soient privées de sa grâce et de son amour ; ce qui est un acte d'abandon parfait et d'un amour pur, pratiqué par quelques Saints, et qui peut l'être utilement, avec une grâce très particulière de Dieu, par les âmes vraiment parfaites, pourvu toutefois qu'on reste toujours fidèle à la pratique essen-

tielle de la perfection chrétienne (1). » Cette doctrine, fondée en principe, est, nous le répétons, d'une application excessivement rare : le sacrifice *conditionnel* de la béatitude demeure toujours une exception.

Citons à l'appui de ce que nous venons de dire un passage remarquable de Massoulié :

« Il n'y a point d'état dans la vie spirituelle, dit ce grand théologien, où une âme puisse faire un sacrifice *absolu* de son salut... Tous les êtres particuliers ont une inclination naturelle pour leur conservation. Il est impossible qu'ils désirent leur perte ; puisque la perte est un mal, et qu'il n'y a point d'inclination dans la nature qui se porte au mal comme mal (D. Th. 1 p. q. 48, a. 1, ad 4) ; car la nature n'a donné des inclinations à chaque être, que pour chercher le bien qui lui est propre, et pour se le conserver... L'homme en qui la raison augmente la force de l'inclination qu'il a reçue de la nature, désire avec plus d'ardeur le souverain Bien... La volonté est nécessairement attachée à sa dernière fin qui est la béatitude (D. Th. 1 p. q. 82, a. 1)... Or, toutes les lumières de la raison et de la foi nous convainquent évidemment que notre béatitude ne se trouve qu'en Dieu. C'est pourquoi saint Thomas ne fait point de différence entre désirer sa fin et désirer Dieu (2). *Dieu est le bien de tout bien* (3)... Si la nature nous

(1) *Articuli Issiaccences*. A. 33 : Potest etiam inspirari animabus quæ laborent in hujusmodi probationibus, si vere humiles sint, ut se submittant et consentiant voluntati Dei, etiamsi per falsissimam præsuppositionem pro sempiternis bonis, quæ justis promisit animabus, eas pro suo beneplacito in sempiternis suppliciis detineret, nullo tamen gratiæ, amorisque dispendio ; qui sane quidem actus est perfectæ derelictionis sui, ac puri amoris a quibusdam sanctorum exercitus, isque utiliter exerceri potest a perfectis animabus cum gratia maxime singulari, absque eo quod nunquam derogetur actis supra memoratis, ad christianæ perfectionis rationem essentialibus.

(2) D. Th. 3. *Cont. gent.* C. 17.

(3) D. Th. 1. *Cont. gent.* C. 41.

porte à rechercher le souverain Bien, il faut que la grâce qui est conduite par la foi, nous porte à désirer la vie éternelle ; et si la nature fuit le mal, il faut que les mêmes impressions de la grâce nous fassent fuir la mort éternelle qui est la séparation de Dieu. — Après cela, serait-il possible qu'une âme que l'on suppose non seulement être en état de grâce, mais encore arrivée à l'état du pur amour, pût jamais consentir à la séparation de Dieu, et ce qu'on ne peut considérer sans horreur, à sa damnation éternelle ? Il faudrait qu'elle eût renoncé à tous les sentiments de la grâce et de l'amour, et qu'elle eût même étouffé tous les mouvements de la nature... Il n'y a donc point d'état dans la vie, où une âme puisse jamais consentir à sa damnation éternelle, et faire un sacrifice *absolu* de son salut éternel... Quand même, par une supposition qui est impossible selon les voies ordinaires de la Providence, quelqu'un aurait eu révélation qu'il est réprouvé, il devrait croire, dit saint Thomas, que ce n'est qu'une simple menace et non pas une prédiction absolue (1). Cela même supposé, il ne lui serait pas permis de consentir à sa damnation, parce que Dieu ne veut jamais damner personne que pour son péché, ou pour son obstination dans le péché, ou pour son impénitence finale. « De sorte, poursuit saint Thomas, que si quelqu'un consentait *absolument* à sa damnation, il ne conformerait pas sa volonté à la volonté de Dieu, mais à la volonté du péché (2)... » Il pourrait bien paraître à une âme, que, par ses infidélités passées, elle a comblé sa mesure, et que la miséricorde divine l'a abandonnée, qu'elle est destinée aux flammes éternelles ; mais alors même, il ne lui est pas permis de

(1) Per modum comminationis. D. Th. q. 23, *de verit.* a. 8, ad 2. — In 1, dist. 48, a. 4, ad 2.

(2) Unde velle suam damnationem absolute, non esset conformare suam voluntatem voluntati divinæ, sed voluntati peccati. D. Th. *Ibid.* q. 23, *de verit.*

consentir à sa réprobation et d'adhérer à cette impression du démon... Elle doit se soutenir et se fortifier dans l'espérance, à proportion des efforts que fait le démon pour l'ébranler (1)... »

« On ne peut pas douter, continue Massoulié, qu'il n'y ait beaucoup de vies de Saints et de livres spirituels où l'on trouve des expressions trop fortes qu'il est nécessaire d'adoucir... Le seul amour, dit saint Bernard, parle souvent, et non pas la raison (2) ; c'est pourquoi il ne faut pas toujours prendre les paroles à la lettre. Une âme dans cette ivresse ne peut se taire, ne sait de quelle manière elle doit s'expliquer (3) : elle parle de l'abondance du cœur... Mais quand, dans une âme qui est plongée dans la tribulation, l'effort qu'on fait pour souffrir la peine vient à se mêler avec l'amour, c'est alors qu'il paraît plus évidemment jusqu'à quels excès des âmes saintes ont porté leur amoureuse liberté... L'on allègue d'ordinaire les transports de Moïse, de saint Paul, de saint Martin, de saint François de Sales, et d'autres Saints, qui par la véhémence de leurs expressions semblaient approuver un sacrifice *absolu* de leur salut éternel ; mais tous ces grands contemplatifs désiraient sincèrement leur béatitude sans vouloir jamais renoncer à cette souveraine possession de Dieu à laquelle ils étaient appelés... D'un autre côté, le désir extrême qu'ils avaient d'augmenter la gloire de Dieu, leur faisait dire par excès d'amour, que si la privation de leur bonheur éternel pouvait ajouter quelque chose à sa gloire, ils renonceraient, s'il était possible ou permis, à leur propre béatitude (4). »

(1) *Traité de l'amour de Dieu.* P. 2, c. 8.

(2) Affectus locutus est, non intellectus ; et ideo non ad intellectum. D. Bern. *Serm.* 67, in Cant. n° 3.

(3) Nec tacere quivit, nec tamen quod sentit exprimere. D. Bern. *Ibid.*

(4) *Traité de l'amour de Dieu.* P. 2, c. 9.

223. D. En quoi consiste la pratique du pur amour ?

R. Le pur amour a pour conséquence pratique l'acte d'abandon, c'est-à-dire l'union de notre volonté au bon plaisir de Dieu. Il y a des degrés dans ce pur amour et dans cet abandon, car toute vertu a son commencement, son progrès, et sa perfection (1). Les explications que nous avons données dans les réponses précédentes (221, 222), éclairciront et expliqueront les passages que nous allons citer sur la pratique du pur amour et ses différents degrés.

D'après Tauler, « celui qui a la charité souffre volontiers pour Dieu tous les ennuis et toutes les contradictions, et renonce à toutes sortes de déréglements, ne se cherchant jamais lui-même, ni dans les choses temporelles, ni dans les biens éternels. Les premières sont tous les plaisirs sensibles qui attirent nos sens et nous portent au péché... Nous devons mourir à toutes ces choses, et dompter nos mauvaises inclinations. Celui qui aime Jésus-Christ ne doit chercher aucun avantage temporel dans les exercices spirituels qu'il pratique, ni les consolations, ni les douceurs, ni les goûts intérieurs, ni le repos du cœur qu'ils procurent. Si cela est permis à ceux qui commencent et qui sont encore imparfaits, il n'en doit pas être ainsi de ceux qui sont plus parfaits.

(1) D. Th. 2. 2. q. 184, a. 2, c. : Tertia autem est perfectio quæ neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis, quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum, sed quantum ad hoc quod excludantur ea quæ repugnant motui dilectionis in Deum, sicut Augustinus dicit in lib. QQ., q. 36, non longe a princ., quod *venenum caritatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas.* Et talis perfectio potest in hac vita haberi ; et hoc dupliciter : uno modo in quantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod contrariatur charitati, sicut est peccatum mortale, et sine tali perfectione charitas esse non potest, unde est de necessitate salutis ; alio modo in quantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum ; sine qua perfectione charitas esse potest, puta in incipientibus et proficientibus.

Le pur amour ne doit rien rechercher de tout cela, ni s'y reposer et y mettre sa confiance ; car ce serait s'appuyer plus sur les dons de Dieu que sur Dieu lui-même, ce qui est contraire à l'amour pur et parfait... Il est encore de l'essence du pur amour d'aimer Dieu dans les délaissements comme au temps de la grâce. Sans cela il est manifeste qu'on s'appuie plus sur les dons de Dieu que sur Dieu lui-même... Un homme vraiment pieux peut bien à la vérité goûter les dons de Dieu, désirer pour soi et pour les autres les consolations spirituelles, en tant qu'elles peuvent nous aider à glorifier Dieu, et à obtenir la béatitude, en nous rendant plus facile la pratique des vertus, et en nous conduisant plus promptement et plus sûrement vers Dieu ; car c'est en cela que consistent sa gloire et notre bonheur... Mais il doit monter encore plus haut, et ne point se rechercher, même dans les biens éternels, tels que la gloire et les récompenses que Dieu nous accorde dans le ciel pour nos bonnes œuvres. Celui qui aime Dieu purement, et qui est arrivé à la perfection, ne désire point ces choses à cause de soi : mais il ne cherche dans ses affections et dans ses désirs, dans ce qu'il fait ou ce qu'il laisse, que la pure gloire de Dieu, sans considérer ni les récompenses, ni les châtiments de l'autre vie... Ceux qui commencent se disent : Je ne pratiquerais pas cette mortification, cette pénitence, si je n'espérais en être récompensé. Dieu permet cet amour aux commençants ; mais celui qui est arrivé à l'amour parfait ne doit plus aimer de la sorte ; car le premier commandement nous ordonne d'aimer Dieu plus que toutes choses et plus que soi-même (1). »

Saint François de Sales ne parle pas autrement que Tauler. « La resignation, dit-il, prefere la volonté de

(1) *Sermons*. T. 2. Sermon pour le XXVe Dimanche après la Trinité (trad. de Charles de Sainte-Foi).

Dieu à toutes choses : mais elle ne laisse pas d'aymer beaucoup d'autres choses, outre la volonté de Dieu. Or, l'indifference est au-dessus de la resignation : car elle n'ayme rien, sinon pour l'amour de la volonté de Dieu... Qu'importe-t-il que la volonté de Dieu me soit presentée en la tribulation ou en la consolation, puisqu'en l'une et en l'autre je ne veux ny ne cherche autre chose que la volonté divine, laquelle y paroist d'autant mieux qu'il n'y a point d'autre beauté en icelle que celle de ce tres-sainct bon plaisir eternel?... Le cœur indifferent est comme une boule de cire entre les mains de son Dieu, pour recevoir semblablement toutes les impressions du bon playsir eternel : un cœur sans choix, esgalement disposé à tout, sans aucun autre object de sa volonté que la volonté de son Dieu, qui ne met point son amour ès choses que Dieu veut, ains en la volonté de Dieu qui les veut... En somme, le bon playsir de Dieu est le souverain object de l'ame indifferente ; par-tout où elle le void, « elle court à l'odeur de ses parfums (*Cant.* 3), » et cherche tousjours l'endroict où il y en a plus, sans consideration d'aucune autre chose. Il est conduict par la divine volonté comme par un lien tres-aymable, et partout où elle va, il la suit : il aimerait mieux l'enfer, avec la volonté de Dieu, que le paradis sans la volonté de Dieu (1). »

Une dernière citation complètera notre exposé de la pratique du pur amour. « Le pur amour, dit le Père Piny, nous rend parfaits, en nous faisant aimer Dieu comme il nous a aimés, c'est-à-dire purement, sans intérêt et sans retour. Une seule parole dite avec sincérité en toute sorte de rencontre comprend ce pur amour dans son entier : il suffit de dire *fiat* en présence de la divine volonté. C'est l'amour le plus pur que nous puissions avoir pour Dieu, puisque c'est aimer sa volonté

(1) *Traité de l'amour de Dieu.* L. 9, c. 4.

aux dépens de la nôtre, faire notre contentement du sien, trouver notre satisfaction à n'être jamais satisfait, quand tel est son bon plaisir... Le pur amour a son commencement, son progrès, et sa perfection. En commençant, il faut s'y établir par un don amoureux et irrévocable de soi-même à la très sainte et toute paternelle volonté de Dieu, et se maintenir et s'affermir ensuite dans cette disposition d'amour par des actes fréquents d'acceptation et d'acquiescement à la divine volonté en tout et partout, au moyen du *fiat* réitéré... Pour ceux qui sont assez avancés et affermis pour préférer sans peine, ou du moins avec promptitude et sincérité, le bon plaisir de Dieu à tous leurs propres intérêts, cet amour leur fait trouver une grande paix intérieure à dire ce *fiat* au milieu de tous les événements de la vie... Enfin, pour ceux qui sont parvenus au nombre des parfaits, le pur amour consiste dans un oubli aussi continuel que possible de soi-même, et dans un souvenir aussi continuel et aussi amoureux que possible de Dieu et de son bon plaisir, de sorte que les parfaits ne doivent plus avoir en vue que Dieu et son bon plaisir : c'est ainsi qu'ils commencent à faire sur la terre, ce qu'ils feront éternellement dans le ciel (1). »

Telle est la pratique du pur amour. C'est, d'après les auteurs approuvés, un acte d'abandon à la volonté de Dieu : acte plus ou moins parfait, selon la grâce reçue et le degré de fidélité à y correspondre.

224. D. Comment faut-il considérer l'acte du pur amour pour l'apprécier à sa juste valeur ?

R. On peut considérer l'acte du pur amour de trois manières différentes : ou comme un exercice non interrompu, ou comme un acte exceptionnel passager et très rare, ou comme un acte ordinaire accessible à tous les chrétiens.

(1) *État du pur amour.* C. 1.

L'exercice non interrompu du pur amour est une invention absurde des faux mystiques : cet amour n'est possible que dans le ciel.

L'acte exceptionnel du pur amour est surtout le fait des âmes élevées au-dessus de la manière ordinaire de contempler et d'agir. A certains moments, ces âmes prédestinées, unies très intimement à Dieu, et sous une influence particulière des dons du Saint-Esprit, ne font plus aucun retour sur elles-mêmes, et ne pensent plus actuellement et explicitement à leur béatitude. Ces transports d'amour sont allés quelquefois aussi loin que possible dans la voie du désintéressement (I, 222).

L'acte ordinaire du pur amour accessible à tous les chrétiens n'est ni moins pur, ni moins désintéressé, quant à la substance, que l'acte sublime du pur amour des parfaits, car c'est un acte de charité qui consiste à aimer Dieu par-dessus toutes choses et pour l'amour de lui-même, parce qu'il est infiniment bon et aimable. C'est la pratique du grand commandement de l'amour divin que l'Église enseigne à ses enfants dans tous les catéchismes : rien n'est plus simple, mais aussi rien n'est plus obligatoire (1).

225. D. En quoi consiste la prééminence de la charité sur les autres vertus ?

R. La prééminence de la charité sur les autres vertus repose sur un triple fondement : sa nature, sa bienfaisante influence, et son autorité souveraine.

(1) D. Th. 2. 2. q. 24, a. 8, c. : Ex parte vero diligentis tunc est charitas perfecta, quando diligit tantum quantum potest. Quod quidem contingit tripliciter : uno modo sic quod totum cor hominis actualiter feratur in Deum ; et hæc est perfectio charitatis patriæ, quæ non est possibilis in hac vita... Alio modo ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, prætermissis aliis, nisi quantum necessitas præsentis vitæ requirit ; et ista est perfectio charitatis, quæ est possibilis in via ; non tamen est communis omnibus habentibus charitatem. Tertio modo ita quod aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet vel velit quod divinæ dilectioni sit contrarium ; et hæc perfectio est communis omnibus charitatem habentibus.

La charité est un amour d'amitié ; la charité tend à l'union ; la charité a pour objet principal la souveraine bonté de Dieu prise en elle-même : elle est supérieure à la foi et à l'espérance, car ces vertus ne nous unissent pas à Dieu aussi parfaitement que la charité ; elle est supérieure bien plus encore aux vertus morales qui ne nous mettent pas par elle-mêmes en rapport immédiat avec Dieu. La charité, est donc, de sa nature, la première des vertus (1).

La bienfaisante influence de la charité n'est pas moins incontestable, car elle donne la vie et le mérite aux autres vertus. « Quand j'aurais distribué tout mon bien » aux pauvres, dit l'Apôtre, et que j'aurais livré mon » corps pour être brûlé, tout cela ne me servirait de » rien, si je n'avais pas la charité (I. *Cor.* XIII, 3). » Pour qu'une vertu soit parfaite, il faut qu'elle se rapporte au bien final et universel, c'est-à-dire à Dieu, dont la possession doit nous rendre éternellement heureux ; la vertu qui tend à un bien véritable prochain et particulier, est une vertu vraie, mais imparfaite, aussi longtemps qu'elle n'est pas dirigée par la charité vers Dieu, notre fin dernière. C'est ainsi qu'on peut dire qu'il n'y a pas de vie et de mérite dans les vertus sans l'influence de la charité qui est la forme qui les anime (2). Les explications que nous donnerons bientôt sur les condi-

(1) D. Th, 2. 2. q. 23, a. 6, c. : Charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat, et ideo charitas est excellentior fide et spe, et per consequens omnibus aliis virtutibus.

(2) D. Th. 2. 2. q. 23, a. 7, c. : Virtus vero simpliciter est illa quæ ordinatur ad principale bonum hominis... Si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine charitate ;... erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest. — *Ibid.* a. 8, c. : In moralibus id quod dat actui ordinem ad finem dat ei et formam. Manifestum est autem secundum prædicta, art. præc., quod per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem ; et secundum hoc ipsa dat for-

tions de l'influence de la charité mettront cette vérité plus en lumière.

Enfin, la charité commande aux autres vertus en souveraine : elle les met toutes en action et en mouvement. Et cependant, la charité respecte la sphère d'action et l'autonomie de chaque vertu : elle ne les absorbe pas (1). C'est un gouvernement fort, puissant, efficace, mais tout maternel : les vertus restent ce qu'elles sont par rapport à leur but particulier, la charité se contente de les conduire et de les diriger jusqu'à Dieu, fin dernière de l'homme.

« La charité, par sa propre nature, dit Massoulié, demande l'union de toutes les vertus, comme la qualité d'une reine exige le train d'une reine : car la vertu, qui regarde la fin dernière, commande et met en ordre toutes les autres vertus qui n'en sont que les moyens. Étant donc véritable que la charité, dans l'ordre surnaturel, regarde comme son propre objet la bonté divine et la gloire de Dieu qui est la souveraine de toutes les fins, elle doit gouverner tous ces agents qui lui sont subordonnés, et se faire suivre de toutes les vertus. Elle les élève, elle les ordonne, elle les perfectionne... elle leur communique tout leur mérite. Les vertus réciproquement donnent un nouveau lustre à la charité : elles l'accompagnent, elles la défendent, elles augmentent sa force. La charité, disent les Pères, est la forme, l'âme et la vie de toutes les vertus : c'est la racine ou le tronc de l'arbre de vie (2). »

mam actibus omnium aliarum virtutum; et pro tanto *dicitur esse forma virtutum;* nam et ipsæ virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

(1) D. Th. 2. 2. q. 23, a. 4, ad 1 : Charitas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia dependent ab ea aliqualiter omnes virtutes. *Ibid.* ad 2 : Quia charitas habet pro objecto ultimum finem humanæ vitæ, scilicet beatitudinem æternam, ideo extendit se ad actus totius humanæ vitæ per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum.

(2) *Traité de l'amour de Dieu.* P. 2, c. 3.

Mais dans quelles conditions s'opère cette salutaire influence de la charité qui rend méritoires de la vie éternelle les actes des autres vertus? — Est-ce une influence *actuelle?* Faut-il, par exemple, pour qu'un acte de mortification devienne méritoire, que celui qui le fait se dise au moment même: je veux pratiquer cette pénitence par amour pour Dieu? — Est-ce une influence *habituelle?* Suffit-il de la simple présence de la charité dans une âme pour rendre méritoire tous ses actes? — Est-ce une influence *virtuelle?* Faut-il offrir quelquefois ses bonnes œuvres par un motif de charité? — L'influence *actuelle* n'est point nécessaire. Quelques auteurs ont prétendu que l'influence *habituelle* suffisait: cette opinion ne nous paraît point fondée. L'influence *virtuelle*, c'est-à-dire celle qui prend sa source dans un acte antérieur de charité est suffisante, un grand nombre de théologiens la croient nécessaire; d'autres, en grand nombre aussi, se contentent d'une sorte d'influence *innée* ou *quasi connatùrelle* qui se trouve dans la connexion nécessaire entre un acte de vertu pratiqué par un motif surnaturel quelconque et l'acte de la vertu de charité; d'après ces derniers, une sorte de sympathie intime entraîne ces actes de vertu vers la charité, c'est-à-dire à Dieu notre fin dernière. Nous n'entrerons pas ici dans de plus amples explications à ce sujet. Qu'il nous suffise de dire qu'il y a de grandes autorités pour et contre: l'opinion de ceux qui exigent l'influence virtuelle est conforme à la doctrine de saint Thomas (1).

(1) D. Th in 2, dist. 10, q. 1, a. 6: Non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum: quia ex hoc quod est in habitu, nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur. Nec tamen oportet quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper conjuncta cuilibet actioni quæ dicitur in aliquem finem proximum; sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem ultimum referantur. — 1. 2. q. 114, a. 4, c.: Meritum vitæ æternæ primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundario. secundum quod earum actus a charitate imperantur. — *Ibid.* ad

Tous les privilèges de la divine charité sont groupés et réunis dans le passage suivant de saint François de Sales. « Les actions vertueuses des enfants de Dieu, dit-il, appartiennent toutes à la sacrée dilection ; les unes, parce qu'elle-mesme les produict de sa propre nature ; les autres, d'autant qu'elle les sanctifie par sa vitale presence ; et les autres enfin, par l'autorité et le commandement dont elle use sur les autres vertus, desquelles elle les fait naistre... Entre toutes les vertus, mon cher Theotime, la gloire de nostre salut et de nostre victoire sur l'enfer est defferée à l'amour divin, qui,

Actus patientiæ et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex charitate hæc operetur, secundum illud 1 Cor. c. 15. *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil prodest.*

Joannes a Sto Thoma. *Curs. theol.* in 2. 2. q. 23 usque ad q. 40, disp. 15, a. 3. Valde attendenda doctrina D. Th. 1. 2. q. 114, a. 4, ubi docet quod præmium vitæ æternæ primario pertinet ad charitatem, ad alias virtutes secundario, secundum quod earum actus a charitate imperantur, quod tamen imperium salvari non potest, sine aliquo influxu charitatis, saltem virtuali.

Viguier. *Inst. ad Christ. theol.* c. 9, § 3, ver. 4. Relatio actualis est quando homo operans actualiter considerat de Deo, et refert actum quem facit in Deum. Et talis non necessario requiritur, quia tunc ad merendum necesse esset in quolibet instanti cogitare de Deo, quod est impossibile, propter naturales distractiones. Relatio habitualis est per assistentiam habitus charitatis. Et talis non sufficit, quia tum peccatum veniale esset meritorium, cum coexistat charitati. Relatio virtualis est, quæ fit per primum actum charitatis quo quis refert se et omnes actus suos referibiles in Deum, virtute illius omnes actus sequentes, etiamsi homo non cogitet de Deo, referuntur in Deum per virtutem primi actus, et hoc sufficit et requiritur. — Cf. etiam Bellarminum. L. 3, *de justificatione*, c. 15.

Sylvius penche pour une influence virtuelle *lato sensu*, in 1. 2. q. 114, a. 4, quær. 2, concl. 2. : Videtur illud imperium charitatis quod S. Thomas tanquam necessarium requirit, ut aliarum virtutum actus possint esse meritorii, non esse aliud quam actus voluntatis, quo ipsa per charitatem informata, et a Deo per gratiam mota, illos imperat actus, ipsos ordinando in finem charitatis ; hoc est, in honorem et gloriam Dei... Ex his potest intelligi, quomodo juxta. S. Th. omnia quarumcumque virtutum opera, quæ ab homine justo fiunt per auxilium gratiæ, possint dici ex aliquo imperio charitatis fieri : cuncta enim hujusmodi opera non fiunt nisi voluntate (per charitatem informata et a Deo per gratiam mota) volente ut fiant, et vel explicite vel implicite ordinante seu referente illa in finem charitatis.

comme prince et general de toute l'armée des vertus, fait tous les exploits par lesquels nous obtenons le triomphe. Car l'amour sacré a ses actions propres, issues et procedées de luy-mesme, par lesquelles il a fait des miracles d'armes sur nos ennemys ; outre cela, il dispose, commande et ordonne les actions des autres vertus, qui, pour cette cause, sont nommées actes commandez et ordonnez de l'amour. Que si enfin quelques vertus font leurs opérations sous son commandement, pourveu qu'elles servent à son intention, qui est l'honneur de Dieu, il ne laisse pas de les avouer siennes. Or, neantmoins, quoiqu'en gros nous disions, après le divin Apostre, *que la charité souffre tout, elle croit tout, elle espere tout, elle supporte tout* (I. *Cor.* 13), et en somme qu'elle fait tout ; si est-ce que nous ne laissons pas de distribuer en particulier la louange du salut des bien-heureux aux autres vertus,... parce que les actions de ces vertus ont paru avec lustre en ces saincts. Mais toujours reciproquement aussi apres qu'on a eslevé ces vertus particulieres, il faut rapporter tout leur honneur à l'amour sacré qui, à toutes, donne la saincteté qu'elles ont. Car que veut dire autre chose le glorieux Apostre, inculquant que *la charité est benigne, patiente,* qu'*elle croit tout, espere tout, supporte tout (Ibid.)*, sinon que la charité ordonne et commande à la patience de patienter, à l'esperance d'esperer, et à la foy de croire ? Il est vray, Theotime, qu'avec cela il signifie encore que l'amour est l'ame et la vie de toutes les vertus, comme s'il vouloit dire que la patience n'est point assez patiente, ny la foy assez fidelle, ny l'esperance assez confiante, ny la debonnaireté assez douce, si l'amour ne les anime et vivifie. Et c'est cela mesme que nous fait entendre ce mesme *vaisseau d'eslection* (*Act.* 9), quand il dit que *sans la charité rien ne* luy *profitte*, et qu'il *n'est rien* (I. *Cor*, 13) : car c'est comme s'il disoit que sans l'amour il n'est ny patient, ny debonnaire, ny

constant, ny fidelle, ny esperant, ainsi qu'il est convenable pour estre serviteur de Dieu, qui est le vray et desirable estre de l'homme (1). »

226. D. Qu'est-ce que la prudence?

R. La prudence est une vertu cardinale qui nous fait connaître et mettre en pratique ce que nous devons faire et ce que nous devons éviter ; c'est la règle qui doit nous gouverner en toutes choses, selon la droite raison, s'il s'agit de la prudence acquise, et selon les principes de la foi, s'il s'agit de la prudence infuse. Cette vertu appartient directement à l'intelligence, mais comme elle s'applique à l'action, elle dépend aussi de la volonté. La prudence a trois actes : le *conseil* qui recherche les moyens convenables pour obtenir la fin qu'on se propose ; le *jugement* ou discernement qui dirige dans le choix des moyens les plus propres et les plus utiles ; le *commandement* qui ordonne d'appliquer ces moyens en temps et lieu, ce qui est l'acte principal de la prudence, parce qu'il joint de plus près la raison pratique qui a pour but de réaliser les desseins qu'on a formés (2). — La vertu de prudence reçoit du don de conseil un puissant secours, comme nous le dirons en parlant des dons du Saint-Esprit (I, 260, 261).

227. D. La prudence est-elle une vertu bien nécessaire?

(1) *Traité de l'amour de Dieu.* L. 11, c. 4.

(2) D. Th. 2. 2. q. 47, a. 1, c. : Prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam... *Ibid.* ad 3: Habet (prudentia)... applicationem ad opus, quod fit per voluntatem. — *Ibid.* a. 8, c. : Prudentia est « recta ratio agibilium »... (Prudentiæ)... sunt tres actus. Quorum primus est *consiliari*, quod pertinet ad inventionem... Secundus actus est *judicare de inventis*, et hoc facit speculativa ratio. Sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit ulterius. Et est tertius actus ejus *præcipere;* qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et judicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicæ, inde est quod iste est principalis actus rationis practicæ, et per consequens prudentiæ.

R. Sans la prudence nous ne pouvons, à proprement parler, pratiquer aucune vertu. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer les admirables effets de la prudence : elle règle et dirige nos actions et les maintient dans le chemin d'une juste discrétion; elle éclaire ce qui est obscur; elle modère l'ardeur de nos désirs; elle évite et corrige tout excès; elle scrute le présent, le passé, l'avenir; en un mot, c'est le soleil et l'œil de notre âme, le pilote qui nous conduit au port, la gardienne et la modératrice des vertus. La vraie prudence est opposée à la sollicitude excessive; elle ne connaît pas la ruse, la duplicité, la précipitation, la témérité, l'inconsidération, la négligence, l'inconstance; elle fait le bien, elle évite le mal. Quoi de plus important et de plus nécessaire (1)! « Un motif d'aimer la prudence, dit le bienheureux Albert le Grand, c'est de penser au grand nombre d'âmes que l'imprudence a perdues, selon ces paroles d'Isaïe : « C'est pour avoir manqué de science que mon » peuple a été mené en captivité (*Isa.* 5) ; » et ces autres de Baruch : « Parce qu'ils ont manqué de sagesse, ils » ont péri (*Bar.* 3). » L'office de la prudence est de régler les pensées, pour les empêcher de s'égarer en dehors de Dieu; les affections, pour les tenir toujours élevées au-dessus des créatures; les volontés, pour les attacher à Dieu; les intentions, pour éloigner tout ce qui pourrait en corrompre la pureté; les jugements et les soupçons, pour les ramener au mieux. C'est aussi à la prudence de régler toutes nos paroles, toutes nos actions, toutes nos démarches, afin que tout soit dirigé vers la fin convenable, pour l'utilité commune et l'amendement de tous. Celui dont la vie est ainsi réglée et ordonnée peut se rendre le témoignage qu'il possède la vraie sagesse (2). »

(1) D. Th. 2. 2. q. 47, a. 5, ad 2 : Ex illa ratione habetur quod prudentia adjuvet omnes virtutes, et in omnibus operetur.

(2) *Le paradis de l'âme*, traduit par le P. Truillet, des Frères-Prêcheurs, c. 8.

La prudence nous est donc absolument nécessaire, car nous sommes tous obligés de faire le bien et d'éviter le mal, et nous devons tous savoir choisir les moyens propres à faire l'un et à éviter l'autre.

228. D. Quelles sont les vertus alliées à la prudence?

R. Ce sont : le bon conseil (*Eubulia*), le bon sens (*Synesis*), et le bon jugement (*Gnome*). La fonction de l'*eubulie* est de donner de bons et sages conseils; le bon sens ou *judicieuse* juge sainement des choses communes renfermées dans les termes de la loi ; le bon jugement ou *judicieuse par excellence* juge des choses extraordinaires non prévues par la loi. Ces trois vertus sont nécessaires à la prudence pour produire ses actes avec perfection (1).

Une vertu qui a des rapports très intimes avec la prudence, c'est la discrétion. La discrétion est la *prudence consommée,* la prudence enrichie de toutes les circonstances favorables qui peuvent lui donner sa dernière perfection; c'est la reine, la mère, la nourrice des vertus; elle les pondère, les mesure, les dirige, les *perfectionne*. Sans la discrétion, les actes les meilleurs perdent une grande partie de leur valeur et risquent souvent de devenir défectueux et même mauvais. Avec la discrétion, toutes nos vertus produisent des actes

(1) D. Th. 2. 2. q. 51, a. 1, c.: Eubulia importat bonitatem consilii. — *Ibid.* a. 3, c.: Synesis importat judicium rectum, non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia — *Ibid.* a. 4, c.: Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum præter communes regulas agendorum; puta cum impugnatori patriæ non est depositum reddendum, vel aliquid aliud hujusmodi. Et ideo oportet de hujusmodi judicare secundum aliqua altiora principia. quam sint regulæ communes, secundum quas judicat synesis; et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus judicativa, quæ vocatur gnome, quæ importat quamdam perspicacitatem judicii.

Saint Thomas distingue aussi huit parties intégrantes de la prudence: la mémoire, l'intelligence, la docilité, la sagacité, la raison, la prévoyance, la circonspection, la précaution (2. 2. q. 49).

accomplis. — Les éloges que nous donnons ici à la discrétion n'enlèvent rien à la prééminence de la charité sur toutes les vertus (I, 225), car la véritable discrétion est un fruit de la divine charité. « L'arbre de la charité, lisons-nous dans les Dialogues de sainte Catherine de Sienne, se nourrit de l'humilité et produit le rejeton de la véritable discrétion (1). » — Nous regrettons de ne pouvoir faire ressortir davantage l'importance capitale de cette vertu; nous la signalons du moins tout particulièrement à l'attention des âmes désireuses de tendre sérieusement à la perfection (2).

229. D. Qu'est-ce que la justice?

R. La justice est une vertu cardinale qui nous inspire une ferme et constante volonté de rendre à chacun ce qui lui appartient (3). La justice, considérée comme une vertu générale, renferme toutes les vertus; ici nous la considérons comme une vertu particulière qui règle nos devoirs envers Dieu et envers le prochain. On distingue deux sortes de justice particulière, la justice commutative et la justice distributive : la première concerne les rapports entre particuliers, et porte à satisfaire aux

(1) *Dialogues.* X. 3.

(2) B. Albertus Magnus. *Paradisus animæ.* C. 33. De omnibus his ordinare, et prudenter dijudicare, est vera discretio. Hæc virtus est magistra omnium virtutum, statuens omnibus modum et ordinem. — Dion. cart. *De vita et fine solitarii.* L. 1, a. 11. Omnium virtutum nutrix et mater discretio exstat. Ipsa namque tanquam magistra cunctis certe virtutibus modum statuit, ordinemque præfigit... Sine discretione nulla perfecte virtus inhæret. — Dion. cart. *De vita inclusarum*, a. 6. Sicut charitas est motrix cæterarum virtutum, sic discretio dicitur auriga earum: quoniam sicut auriga dirigit cursum ne ruat in præceps, sed recte procedat, ita discretio ostendit modum et ordinem observandum in actibus universarum virtutum, et docet quid prosequendum, quid evitandum, ideo sine discretione cæteræ virtutes labuntur et corrumpuntur.

(3) D. Th. 2. 2. q. 58, a. 1 : Si quis vellet eam (justitiam) in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere quod *justitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit.*

obligations mutuelles avec une parfaite égalité; la seconde regarde les rapports de la communauté à l'égard des particuliers, et fait une distribution des biens publics proportionnée aux mérites de chacun. Il y a encore une justice qu'on appelle légale qui rapporte au bien commun ce qui appartient au particulier (1). — A la vertu de justice correspond le don de piété qui nous fait accomplir avec un saint empressement nos devoirs envers Dieu et envers le prochain (I, 262, 264).

Le bienheureux Albert le Grand nous fait de la vertu de justice une description qui mérite d'être rapportée :

« La justice vraie et parfaite à l'égard de Dieu, dit-il, consiste à lui payer, en toutes rencontres, un juste tribut de louanges, à lui rendre de dignes actions de grâces pour les bienfaits dont il nous comble et pour les souffrances qu'il nous ménage, à lui offrir des œuvres satisfactoires proportionnées aux fautes et aux négligences dont nous nous sommes rendus coupables, enfin, à le dédommager de l'abus que nous avons fait de ses grâces, par les sentiments de la douleur la plus vive. Celui-là est vraiment juste envers Dieu qui, partout et toujours, est fidèle à observer ses préceptes, et à accomplir ses vœux, qui apporte à toutes ses œuvres autant de soins que si de chacune d'elles dépendait tout son salut, qui n'agit toujours que pour Dieu, et jamais pour un intérêt quelconque temporel ou éternel; enfin, qui reçoit

(1) D. Th. 2. 2. q. 61, a. 1, c.: Justitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quæ comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi: unus quidem partis ad partem; cui similis est ordo unius privatæ personæ ad aliam; et hunc ordinem dirigit commutativa justitia, quæ consistit in his quæ mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partem, et huic ordini assimilatur ejus quod est commune ad singulas personas : quem quidem dirigit justitia distributiva, quæ est distributiva communium secundum proportionalitatem. — *Ibid.* q. 58, a. 6, c.: Etiam justitia legalis est quædam specialis virtus,... secundum quod respicit commune bonum ut proprium objectum. Et sic est in principe principaliter;... in subditis secundario.

avec une reconnaissance parfaite les bienfaits de Dieu et en use selon ses divines volontés.

» La vraie justice envers le prochain consiste en deux choses : à ne jamais faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'il fût fait à nous-mêmes, et à faire pour lui ce que nous voudrions qu'il nous fût fait.— Le premier de ces préceptes nous oblige à ne jamais léser notre prochain, dans ses biens, dans son corps ou dans son honneur, par nos paroles, nos actes ou nos conseils, à ne jamais soupçonner le mal de lui, à ne jamais le déchirer par la médisance ou la calomnie, à ne jamais diminuer ou dénaturer ses bonnes qualités, à ne jamais l'empêcher de faire le bien : toutes choses que chacun désire pour lui-même. — Le second précepte nous oblige à honorer notre prochain, à en avoir une bonne opinion, à interpréter en bien tous ses actes, même ceux qui ont toute l'apparence du mal, à prendre toujours son parti et à le défendre, quand il est absent : ainsi voudrions-nous qu'il nous fût fait. — On observe encore la justice envers les morts, lorsqu'on ne met aucun retard à exécuter leurs dernières volontés, et qu'on s'efforce par les jeûnes, les prières et les aumônes, de les soulager et d'abréger leurs peines, selon son pouvoir et la promesse qu'on leur a faite (1). »

230. D. La justice est-elle une vertu bien nécessaire?

R. Si la vertu de justice ne nous dirige pas dans tous nos actes, nous devenons infailliblement les esclaves et les victimes de l'amour de nous-mêmes, ce qui est le plus grand mal que nous puissions craindre. « Là où règne l'amour-propre, dit sainte Catherine de Sienne, ne peut briller la justice. Celui qui s'aime lui-même ne peut se rendre ce qui lui appartient, c'est-à-dire la

(1) *Le Paradis de l'âme.* C. 10.

haine et le mépris par la connaissance de lui-même ; il ne rend pas à Dieu la gloire et l'honneur de son Nom ; il ne donne pas à son inférieur l'exemple d'une vie sainte et parfaite ; il ne reprend pas celui qui a des défauts, et il n'est pas bienveillant pour celui qui est bon (1). »

231. D. Quelles sont les vertus alliées à la justice?

R. Il y en a un grand nombre. Ce sont toutes les vertus qui règlent nos devoirs envers Dieu et envers le prochain. Nous ne ferons que les énumérer : la religion et tout ce qui s'y rapporte (comme la dévotion, la prière, etc.), la piété filiale, le respect et l'obéissance aux supérieurs, la reconnaissance, la justice vindicative, l'amour de la vérité, l'amitié ou affabilité, la libéralité, l'équité (2).

Nous ne pouvons pas analyser toutes ces vertus. Qu'il nous suffise d'en choisir une des plus importantes, l'obéissance. Sainte Catherine de Sienne parle de cette vertu en termes vraiment inspirés dans ses Dialogues, où ce sujet forme un traité entier. Rien n'est plus solide ni plus sublime que ces divins enseignements. En voici un passage : « Aimable obéissance, chère obéissance, douce obéissance, obéissance resplendissante qui dissipes les ténèbres de l'amour-propre, obéissance qui vivifies l'âme en lui donnant la vie de la grâce, lorsqu'elle te prend pour épouse et te délivre de la volonté propre qui cause la guerre et la mort, tu es prodigue de toi-même, puisque tu te soumets à toute créature raisonnable. Tu es bonne et compatissante, tu portes avec douceur les plus grands fardeaux, parce que tu as pour compagnes la force et la patience véritable. Tu recevras la couronne de la persévérance... Tu sup-

(1) *Lettres*. T. 2. L. 140.
(2) D. Th. 2. 2. q. 80 — q. 120.

portes tout avec la lumière de la foi. Tu es tellement liée avec l'humilité, qu'aucune créature ne peut t'arracher de l'âme qui te possède. — Celui qui obéit véritablement à la lumière de la foi juge toujours en bien la volonté de ses supérieurs ; il n'écoute pas la sienne et incline seulement la tête, en nourrissant son âme des parfums d'une véritable et sainte obéissance. Cette vertu y grandit à mesure que s'y répand la sainte lumière de la foi ; car c'est à cette lumière de la foi que l'âme se connaît et me connaît, qu'elle m'aime et qu'elle s'humilie ; et plus elle aime et s'humilie, plus elle est obéissante. L'obéissance, et sa sœur la patience, montrent que l'âme est véritablement revêtue du vêtement nuptial de la charité, avec lequel on entre dans la vie éternelle (1). »

232. D. Qu'est-ce que la force ?

R. La force est une vertu cardinale qui affermit l'âme dans la poursuite du bien, au milieu des dangers les plus redoutables et même de la mort. La force modère la crainte et la témérité : elle donne à l'âme une grande fermeté contre ses ennemis, soit dans l'attaque, soit dans la défense ; elle se montre surtout quand il s'agit de supporter avec constance le poids de la douleur (2). — La vertu de force est excitée et perfectionnée par le don de force (I, 264, 265).

233. D. La force est-elle une vertu bien nécessaire ?

R. Pour affronter et surmonter les obstacles que nous rencontrons dans la pratique du bien, il faut une grande énergie et une courageuse résolution (I, 87-91) ; le désir

(1) *Dialogues*, *Dial.* CLXIII. 2, 6.

(2) D. Th. 2. 2. q. 123, a. 4, c. : Oportet quod fortitudo animi dicatur quæ firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala... Maxime autem terribile... est mors. — *Ibid.* a. 3. *Sed contra...* fortitudo est circa timorem et audaciam. — *Ibid.* a. 6, c. : Principalior actus fortitudinis est sustinere, id est, immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.

du bien ne suffit pas. « On peut, dit le vénérable Louis de Grenade, comparer ceux qui manquent de force à un animal imparfait et monstrueux qui aurait l'appétit concupiscible, mais qui serait privé de l'appétit irascible... Leurs désirs ressemblent à ceux du paresseux qui « veut et ne veut pas (*Prov.* XIII, 4), » et dont la vie se consume inutilement. Il veut quand il considère la beauté de la vertu, et il ne veut pas quand il en considère la difficulté, parce qu'il a l'appétit qui consiste dans le désir, et non celui qui consiste dans la force... « Sans la force, nous dit éloquemment Prudence, toutes les vertus sont veuves. » En effet, si la vertu manque de force, elle ne triomphera jamais des difficultés qu'elle rencontre toujours sur son chemin (1). »

234. D. Quelles sont les vertus alliées à la force?

R. Ce sont : la magnanimité, la magnificence opposée à la parcimonie et à la profusion, la patience, la constance et la persévérance (2).

La patience joue un rôle trop important dans la vie chrétienne et intérieure pour que nous ne lui donnions pas ici une place. « La vraie et parfaite patience, dit le bienheureux Albert le Grand, consiste à supporter, sans se plaindre, les injures et les mauvais traitements, non seulement lorsqu'on est coupable, mais encore, et surtout, lorsqu'on est innocent... Elle est digne de tout éloge, cette patience qui supporte les injures dont l'accablent les méchants, et jusqu'à celles que des personnes réputées vertueuses, ou des amis mille fois comblés de bienfaits, ne lui épargnent pas... Celui-là est vraiment patient, qui accepte paisiblement les injures, et même les désire, à l'exemple de Jésus-Christ qui disait : « Mon » cœur a soupiré après les outrages et les disgrâces

(1) *De l'oraison et de la considération*. P. 2, c. 2, § 2.
(2) D. Th. 2. 2. q. 128 — q. 138.

» (*Ps.* 68). » Celui-là est vraiment patient qui, au milieu de toute sorte d'infortunes, ne murmure jamais, se réjouit, au contraire, et remercie le Seigneur de tout son cœur... L'âme vraiment patiente ne s'excuse jamais, même lorsqu'on l'en prie; elle met toute sa confiance en Dieu qui manifestera et vengera, en son temps, toutes les innocences méconnues. Ainsi, le Seigneur Jésus, interrogé par Pilate, ne voulut rien répondre. L'âme vraiment patiente ne se plaint à personne des injures qu'elle a reçues; elle renonce au soulagement naturel qu'éprouve l'âme dans ces excuses et ces récriminations. Dieu seul est le confident de ses peines; avec lui seul elle les supporte, jusqu'à ce qu'enfin elles se perdent dans l'océan des consolations intérieures dont le bon Maître ne tarde pas à l'inonder. — Trois motifs peuvent nous aider puissamment à acquérir une véritable patience. Le premier est de bien nous persuader que nous avons mérité par nos péchés les effroyables et éternels supplices de l'enfer, et que les peines temporelles n'en sont qu'une légère compensation. Le second est de considérer que Notre-Seigneur Jésus-Christ a longtemps supporté des souffrances aussi vives que variées, et qu'il est bien juste de le payer de retour, en supportant les nôtres si passagères. Le troisième est de penser que si nos souffrances sont longues, grandes et cruelles, plus durables, plus étendues, plus grandes encore seront les délices que Dieu, dans sa justice, nous tient en réserve (1). »

235. D. Qu'est-ce que la tempérance?

R. La tempérance est une vertu cardinale qui modère les plaisirs des sens, particulièrement ceux du toucher et du goût (2). Il y a quatre espèces de tempérance :

(1) *Le Paradis de l'âme.* C. 4.

(2) D. Th. 2. 2. q. 141, a. 3, c. : Principaliter temperantia est circa delectationem tactus... circa delectationes autem gustus, vel olfactus, vel visus... secundario.

l'abstinence, la sobriété, la chasteté et la pudicité (1). — A la vertu de tempérance correspond le don de crainte (I, 266, 267).

236. D. La tempérance est-elle une vertu bien nécessaire?

R. La tempérance est indispensable à l'extirpation des vices et à l'acquisition des vertus. Par la tempérance nous luttons avec avantage contre les tentations du démon, l'amour de nos aises, la cupidité et la gourmandise, quatre principales sources de nos péchés. C'est donc en vain que nous travaillerions à devenir vertueux, si nous ne modérions pas les plaisirs des sens : plus l'âme se répand au dehors, moins elle vit intérieurement (I, 29, 30, 45-50).

237. D. Quelles sont les vertus alliées à la tempérance?

R. Les vertus alliées à la tempérance occupent une place importante dans la vie chrétienne : ce sont la clémence, la douceur, la modestie, l'humilité, le désir modéré de savoir, l'eutrapélie ou amabilité (2).

De même que la patience occupe un rang exceptionnel parmi les vertus alliées à la force, de même la douceur parmi les vertus alliées à la tempérance. La douceur ajoute à la patience un cachet extérieur de suavité tout aimable. C'est la vertu des vertus, dit saint François de Sales. En effet, la douceur exerce une influence considérable dans la vie chrétienne; par elle, nous modérons les excès de la colère; par elle, nous avons la paix avec

(1) D. Th. 2. 2. q. 143. art. uni., c.: Partes autem subjectivæ alicujus virtutis dicuntur species ejus... Quædam ordinantur ad nutrimentum: in his quantum ad cibum est *abstinentia*, quantum ad potum est proprie *sobrietas*. Quædam vero ordinantur ad vim generativam; et in his quantum ad delectationem principalem... est *castitas* ; quantum autem ad delectationes circumstantes... attenditur *pudicitia*.

(2) D. Th, 2. 2. q. 144 — q. 169

Dieu, avec le prochain, avec nous-mêmes : c'est le grand instrument de la paix intérieure et extérieure, et comme le trait d'union de toutes les vertus.

238. D. Comment se divisent les vertus par ordre de prééminence?

R. Au point de vue de la dignité ou de l'importance, on peut, avec le vénérable Louis de Grenade, diviser les vertus en deux catégories (1) : l'une, comprend les vertus les plus spirituelles et les plus intérieures ; l'autre, les vertus qui tombent davantage sous les sens. — Les premières sont : d'abord, les trois vertus théologales qui tiennent le premier rang entre toutes les vertus ; ensuite, les précieuses vertus d'humilité, de dévotion, de crainte de Dieu, de prudence, de discrétion, de pauvreté d'esprit, de mépris du monde, de patience, de renoncement à sa volonté, d'amour des croix, et autres semblables. On les appelle spirituelles et intérieures, parce qu'elles résident plus particulièrement dans l'âme ; cependant elles ne laissent pas que de se manifester au dehors par des actes. — Les vertus extérieures ou plutôt les actes extérieurs des vertus du second rang sont : le jeûne, le silence, les lectures pieuses, les prières vocales, et toutes les œuvres corporelles de la vie chrétienne. Ces vertus résident aussi dans l'âme, néanmoins leurs actes se produisent toujours au dehors. — Il n'est pas douteux que les premières vertus ne l'emportent sur les secondes en mérite et en utilité ; ne pouvant parler de toutes, nous dirons quelques mots de l'humilité et de la dévotion dans les exercices de piété.

239. D. L'humilité est-elle une vertu bien nécessaire ?

R. On peut dire que la plus nécessaire de toutes les vertus est celle qui sert de base et de fondement à toutes

(1) *La Guide des pécheurs*, L. 2, c. 19.

les autres ; or, telle est l'humilité. Cette vertu soumet l'esprit et le cœur à Dieu et les prépare à recevoir les célestes influences de la grâce. L'humilité est aussi une des vertus morales qui se rapproche le plus des vertus théologales : si la foi est la première pierre de l'édifice spirituel, il faut dire que c'est par l'humilité qu'on arrive à la foi. Point de vie spirituelle et intérieure sans l'humilité, car l'humilité chasse l'orgueil, principal obstacle à la connaissance et à l'amour de Dieu. L'humilité est donc la mère et la gardienne de toutes les vertus (1).

Sainte Thérèse nous fait un saisissant tableau de l'importance de l'humilité. « Quelque salutaire qu'il soit à l'âme, dit-elle, de s'élever de temps en temps à la considération des grandeurs de Dieu, il faut qu'en cela même elle évite l'excès, et qu'elle ne prétende pas se tenir toujours à cette hauteur, sans jamais descendre à la considération de son néant. Mais, à mon avis, nous croîtrions plus en vertu (d'humilité) en contemplant les perfections divines, qu'en tenant les yeux de l'âme fortement attachés sur ce vil limon d'où nous tirons notre origine (2). Je ne sais si je me suis bien expliquée, mais cette connaissance de soi-même est si importante,

(1) D. Th. 2. 2. q. 161, a. 5, ad 2: Ordinata virtutum congregatio per quamdam similitudinem ædificio comparatur, ita etiam quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in ædificio jacitur. Virtutes autem vere infunduntur a Deo. Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter: uno modo per modum removentis prohibens ; et sic humilitas primum locum tenet, in quantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et præbet hominem subditum, et paratum ad suscipiendum influxum divinæ gratiæ... Alio modo est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scilicet jam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem. — in 4, dist. 33, q. 3, a. 3, ad 6 : Humilitas videtur virtutibus (theologicis) propinquissima esse, quia per eam homo se ex reverentia Deo subjicit, et per consequens alii propter Deum.

(2) Saint Thomas avait déjà exprimé la même pensée : 2. 2. q. 161, a. 6, c. : Humilitas essentialiter in appetitu consistit.., sed regulam habet in cognitione ;... et utriusque principium et radix est reverentia quam quis habet ad Deum.

que je ne voudrais jamais vous voir négligentes sur ce point, à quelque haut degré d'oraison que vous soyez parvenues ; car, tant que nous sommes sur cette terre d'exil, rien ne nous est plus nécessaire que l'humilité. Le meilleur moyen, à mon avis, d'acquérir une parfaite connaissance de nous-mêmes, est de nous appliquer à bien connaître Dieu. Sa grandeur nous fera voir notre bassesse ; sa pureté, nos souillures ; et son humilité nous montrera combien nous sommes loin d'être humbles. Nous tirons de cela deux avantages : l'un, de mieux voir notre néant à côté de la grandeur divine ;... l'autre, que notre entendement et notre volonté s'ennoblissent et deviennent plus capables de toute espèce de bien... Il y a un grave inconvénient à considérer uniquement notre limon et notre misère... Au lieu de couler pur et limpide, le fleuve de nos œuvres entraîne dans son cours la fange des craintes, de la pusillanimité, de la lâcheté, et de mille pensées qui troublent, telles que celles-ci... N'y a-t-il pas de la présomption d'oser entreprendre cette bonne œuvre ? Étant si misérable, me sied-il de m'occuper d'une chose aussi relevée que l'oraison ?... Pécheresse comme je le suis, vouloir m'élever, n'est-ce pas m'exposer à tomber de plus haut ? Que d'âmes il doit y avoir à qui le démon cause de grandes pertes par ces sortes de pensées ! Elles prennent pour de l'humilité, non seulement ce que je viens de dire, mais beaucoup d'autres choses semblables. Cela vient de ce qu'elles sont fort loin encore de se bien connaître, et qu'elles n'en prennent pas le droit chemin, se contentant de considérer leur misère, sans s'élever à la considération des perfections de Dieu... Combien il nous est désavantageux de ne pas bien comprendre ce qui regarde l'humilité (1) ! »

(1) *Le Château intérieur*. Première demeure. C. 2.

240. D. Les exercices de piété sont-ils bien importants dans la vie spirituelle ?

R. Tous les exercices de piété sont des actes de la vertu de religion et se terminent à Dieu seul ; ils jouent donc un grand rôle dans la vie spirituelle. Ce sont : les prières vocales et en particulier la prière liturgique et le saint Rosaire, les lectures pieuses, l'oraison mentale, l'examen de conscience, la visite au Saint-Sacrement, la sainte Messe, la fréquentation régulière des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, les austérités, les œuvres de miséricorde spirituelles et corporelles, etc. Nous n'entrerons pas dans le détail de toutes ces choses ; nous ferons seulement remarquer que pour tirer un véritable profit de la pratique de ces exercices, on doit les faire avec ferveur et dévotion. La dévotion porte à bien faire tout ce que l'on fait pour Dieu, c'est-à-dire *promptement, soigneusement* et *fréquemment*. Plus une âme est fidèle et fervente dans les exercices de piété et plus elle s'y affermit, plus aussi elle obtient de nouvelles grâces : elle ne marche plus, elle vole en quelque sorte dans les rudes sentiers de la vertu (1).

« Les roues et les espées, dit saint François de Sales, sembloient des fleurs et des parfums aux martyrs, parce qu'ils estoient devots. Que si la devotion peut donner de la douceur aux plus cruels tourmens, et à la mort mesme, qu'est-ce qu'elle fera pour les actions de la vertu? Le sucre adoucit les fruicts mal meurs. Or, la devotion est le vray sucre spirituel, qui oste l'amertume aux mortifications et la nuisance aux consolations... Croyez-

(1) D. Th. 2. 2. q. 82, a. 1, c. : Devotio nihil aliud esse videtur quam *voluntas quædam prompte tradendi se ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum*. — *Ibid.* a. 2, ad 2 : Charitas et devotionem causat, in quantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico, et etiam per devotionem charitas nutritur ; sicut et quælibet amicitia conservatur et augetur per amicabilium operum exercitium et meditationem.

moi, chere Philotée, la devotion est la douceur des douceurs, et la reyne des vertus : or c'est la perfection de la charité. Si la charité est un laict, la devotion en est la cresme ; si elle est une plante, la devotion en est la fleur ; si elle est une pierre precieuse, la devotion en est l'esclat ; si elle est un bausme precieux, la devotion en est l'odeur, et l'odeur de suavité qui conforte les hommes et resjouit les Anges (1). » La dévotion est donc l'âme des exercices de piété ; sans elle, on n'avance pas dans la vertu, ou du moins on y profite bien peu.

Mais pour arriver au but, il faut une dévotion constante et persévérante. « Certaines personnes, dit le vénérable Louis de Grenade, ne savent, comme l'on dit, que faire et défaire la toile de Pénélope : elles prennent à cœur une entreprise, mais après trois ou quatre jours d'ardeur, elles se laissent aller à l'ennui et au découragement ; puis au moment de se remettre au travail, elles éprouvent autant de difficulté que si elles n'avaient jamais mis la main à l'œuvre... Sous le moindre prétexte, elles laissent de côté leurs prières et leurs pratiques de piété ; elles s'imaginent que ce n'est que pour trois ou quatre jours, et c'est souvent pour toute leur vie. Lorsqu'elles veulent y revenir, elles ne trouvent plus la porte, ou bien le chemin leur paraît trop difficile ; de telle sorte qu'elles reviennent sur leurs pas et reprennent leurs vieilles habitudes... Il faut donc mettre de l'ordre et de la persévérance dans nos exercices, si nous voulons nous maintenir dans la bonne voie... La persévérance dans les pratiques de piété est, au sentiment de saint Bonaventure, un des moyens les plus efficaces pour arriver promptement au sommet de la perfection. En effet, pour peu que l'on marche, lorsqu'on avance chaque jour, on arrive bientôt au terme du voyage ; mais si, au contraire, la vie se passe à revenir sur ses pas, à

(1) *Introduction à la vie dévote.* P. 1, c. 2.

coup sûr on n'obtiendra jamais le résultat désiré... A la persévérance dans les exercices de piété, ajoutons la constance dans la manière de les faire. Plusieurs accomplissent tous les jours leurs exercices avec exactitude ; mais chaque jour ils suivent une nouvelle méthode : ils essaient de tout et ne s'arrêtent à rien... Il y a différents chemins pour aller à Dieu ; c'est à chacun de choisir ce qui est le mieux à son goût et à sa convenance : ce choix fait, nous n'avons qu'à marcher toujours en avant (1). »

241. D. Combien distingue-t-on de degrés dans les vertus ?

R. On en distingue trois. Il y a plusieurs manières d'exprimer ces trois degrés. — Les uns placent au premier degré ceux qui se contentent des choses nécessaires ; au second, ceux qui pratiquent le détachement même dans les choses nécessaires ; au troisième, ceux qui font leurs délices de ce qu'il y a de plus pénible à la nature. — D'autres mettent au premier rang les *actes* par lesquels nous commençons à résister à nos passions ; au second, l'*habitude* de faire le bien ; au troisième, l'*esprit* qui fait pratiquer la vertu d'une manière parfaite. — Enfin, il y a une troisième manière de distinguer ces trois degrés qui complète les deux autres, en considérant l'âme dans trois états différents. Dans un état ordinaire, où l'on pratique les vertus que les anciens appelaient *politiques* et *civiles*, parce qu'elles perfectionnent l'homme pour le commerce de la société : ce sont les vertus morales en tant qu'elles nous font vivre selon la droite raison, et au moyen desquelles nous modérons nos passions. Mais l'âme, après avoir fait des progrès dans la pratique de ces vertus communes et ordinaires, commence à les pratiquer d'une ma-

(1) *De l'oraison et de la considération*. P. 2, c. 2, § 10.

nière plus parfaite : on les appelle alors vertus *purgatives*, parce qu'elles purifient l'âme, en s'efforçant d'empêcher et de prévenir les mouvements déréglés des passions, et qu'elles disposent ainsi à l'union divine et au repos de la contemplation. Enfin, le degré le plus élevé où l'âme puisse atteindre en cette vie, c'est la possession des vertus qu'on appelle *d'un cœur purifié*. L'âme n'a plus alors à souffrir les mêmes combats, elle oublie les choses basses et terrestres, s'abandonne complètement à Dieu, le possède dans le repos de la contemplation, et enfin, ayant déjà un avant-goût de la félicité céleste, elle ne voit et elle n'aime que Dieu seul. C'est le degré le plus élevé de la vertu (1).

242. D. Les vertus du premier degré ou vertus communes et ordinaires sont-elles indispensables ?

R. Les vertus communes et ordinaires sont indispensables : c'est la raison qui les commande et qui les règle. Dieu nous a donné la raison comme une participation de la loi éternelle pour nous faire éviter le vice et pratiquer la vertu. Quand l'âme suit les inclinations qui la portent au *bien honnête*, elle entre dans la voie de la vertu : c'est le principe le plus étendu de la morale. On distingue trois sortes de biens : l'utile, l'agréable et

(1) D. Th. 1. 2. q. 61, a. 5, c. : Quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes hujusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suæ naturæ, *politicæ* vocantur, prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis... Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat, quantum potest... necesse est ponere quasdam virtutes medias inter *politicas*, quæ sunt virtutes humanæ, et *exemplares*, quæ sunt virtutes divinæ,... et hæ vocantur virtutes *purgatoriæ*... Quædam vero sunt virtutes jam assequentium divinam similitudinem, quæ vocantur virtutes *jam purgati animi*. — In 3. dist. 33, q. 1, a. 4, ad 2 : Sunt enim *politicæ* (virtutes), secundum quod homo per eas in civilibus operibus rectificatur ; *purgatoriæ* autem, secundum quod civilibus utens ad quietem contemplationis aliquis anhelat ; sed dicuntur *purgati animi*, in quantum aliquis abjecto animi exercitio civilis vitæ, quieti contemplationis totum se tribuit.

l'honnête, ce qui répond à l'intérêt, au plaisir, et à la vertu. Il n'est jamais permis d'agir pour le seul intérêt, ni pour le seul plaisir, il faut avoir en vue le *bien honnête*. Tel est le premier degré des vertus, absolument indispensable non seulement pour vivre en chrétien, mais en créature raisonnable ; c'est par là qu'on commence à lutter contre ses passions, et qu'on se prépare à vivre en chrétien (1). Nous devons donc prendre pour règle de conduite de ne jamais rien faire qui ne soit conforme à la raison, et pour cela examiner avec soin toutes nos actions, afin de ne pas nous laisser surprendre par l'esprit du monde ou par les entraînements de nos passions.

243. D. Les vertus du second degré ou vertus à proprement parler chrétiennes sont-elles nécessaires au salut ?

R. Les vertus chrétiennes sont nécessaires au salut. Nous avons été créés pour une fin surnaturelle ; c'est pourquoi nos vertus doivent être élevées par la grâce et par la charité au-dessus de l'ordre naturel, si nous ne voulons pas qu'elles restent stériles pour le ciel (2). Les vertus chrétiennes sont donc des vertus surnaturelles : ce n'est pas seulement la raison qui les commande et les dirige, c'est la foi qui les éclaire et les purifie. « Il faut, dit Massoulié, s'avancer et s'élever au second degré (des vertus) où la grâce commande et la raison obéit, et où toutes les vertus chrétiennes se forment. Il

(1) D. Th. in 3, dist. 33, q. 2, a. 3, c. : Finis autem proximus humanæ vitæ est bonum rationis in communi ; unde dicit Dionysius in IV cap. *De div. nom.*, § 32, quod malum hominis est contra rationem esse : et ideo est intentum in omnibus virtutibus moralibus, ut passiones et operationes ad rectitudinem rationis reducantur.

(2) D. Th. 1. 2. q. 63, a. 3, ad 3 : Virtus principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturæ ; et ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita.

est nécessaire pour cela de faire tout ce qu'on fait par un motif d'amour et de charité (I, 225) ; car, sans ce mouvement et cette impression, les vertus que le monde estime les plus louables deviendraient inutiles ou stériles, et ne seraient que de beaux corps sans âme. « C'est » la charité qui donne la vie à l'âme, comme c'est l'âme » qui donne la vie au corps (2. 2. q. 23, a. 2, ad 2)... » Élevons-nous donc au-dessus des sentiments de la nature... Pensons uniquement et à loisir à l'unique nécessaire (1). »

Les vertus chrétiennes se rattachent nécessairement à Notre-Seigneur Jésus-Christ. « Revêtez-vous du Sei- » gneur Jésus-Christ, » dit l'Apôtre (*Rom.* XIII, 14) ; c'est-à-dire gardez-le étroitement embrassé dans votre cœur par la sainte dilection, conformez-vous à ses enseignements et à ses exemples, et sa divine charité vous servira d'ornement et de vêtement (2). En effet, pour pratiquer les vertus chrétiennes, il faut non seulement que le divin Maître exerce d'une manière mystérieuse son action bienfaisante dans les âmes qui lui sont unies par la charité et les sacrements (I, 2, 276), d'après cette parole : « Demeurez en moi, et moi en vous... Celui qui » demeure en moi et moi en lui portera beaucoup de » fruit (*Jean*, XV, 4, 5) ; » mais il faut aussi que nous nous pénétrions de la doctrine de son Évangile et que nous imitions ses exemples. Alors nous pourrons dire en toute vérité : « Je vis, non plus moi, mais le Christ » vit en moi (*Gal.* II, 20) ; » car ne plus vivre selon les sentiments de la nature, mais selon les principes et les mouvements de la grâce, en conformité à la volonté

(1) *Méditations de saint Thomas*. P. 2, § 11.

(2) Dion. Cart. *Comment. in Epist. ad Rom.* C. 13. *Induimini Dominum Jesum*, id est, brachiis sanctæ dilectionis complectimini eum in cordibus vestris... id est. formam conversationis ejus sequimini, ut ipse per charitatem commoretur in vobis, ornet et vestiat vos.

divine et au Modèle accompli de toute perfection, c'est vivre de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Les vertus chrétiennes, animées et dirigées par la charité, nous font vivre de cette vie : c'est la vie de Jésus-Christ se continuant en nous.

244. D. Pouvons-nous aspirer aux vertus parfaites du troisième degré ?

R. Les vertus parfaites du troisième degré sont, à la vérité, les vertus des bienheureux et de quelques âmes d'élite (1) ; « mais, dit Massoulié, pourquoi ne pourrions-nous pas les acquérir sur la terre, du moins avec une perfection qui en approche, puisque nous avons la grâce qui en est le principe ? Pourquoi ne pourrions-nous pas espérer d'arriver à une perfection à laquelle Dieu nous a tous appelés, et pour laquelle nous avons été créés ? Toutes les âmes qui y sont parvenues ont été exposées aux mêmes dangers que nous et ont éprouvé les mêmes combats ; car, comme dit saint Bernard, « de quelle perfection ne sont pas capables ceux qui, ayant reçu le pouvoir d'être faits enfants de Dieu, peuvent être, par grâce et par participation, ce que Dieu est par sa nature ; c'est-à-dire qu'ils peuvent être, dès maintenant, saints, et être un jour bienheureux, ce qui est le propre de Dieu. » D'où vient, poursuit-il, la sainteté des Saints et la fidélité des bienheureux, si ce n'est de Dieu même qui est leur sainteté et leur félicité, et qui les rend semblables à lui ? En vérité, toutes les âmes peuvent espérer cette perfection et cette ressemblance, puisque Dieu nous en a imprimé les premiers traits par les dons de la nature en nous formant à son image, et qu'il a ajouté comme des couleurs nouvelles en répandant dans nos âmes des vertus infuses. Notre-Seigneur

(1) D. Th. 1. 2. q. 61, a. 5, c. : Quas quidem virtutes dicimus esse beatorum vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.

a voulu sincèrement que nous puissions obtenir toute la perfection, en nous recommandant de devenir saints comme son Père céleste est saint. Il a dit à tous les hommes : Ayez confiance, j'ai vaincu le monde...

» C'est à ce degré de vertu qu'arrivent les âmes généreuses qui rapportent tout à Dieu, et qui, devenant enfin un même esprit avec lui, sont toutes transformées en lui par une entière conformité de volonté. L'âme qui est dans cet état s'élève si fort au-dessus de tous les sentiments de la nature, qu'on dirait qu'elle n'en est plus touchée ; elle se rend si absolument maîtresse de ses passions, qu'il semble qu'elle n'en ait plus ; elle perd même les idées des choses de la terre, elle ne peut s'y appliquer sans souffrir un extrême tourment, comme nous lisons de sainte Catherine de Sienne, qui se faisait une grande violence pour entendre parler des choses qui n'étaient pas de Dieu. Il est très difficile, à la vérité, de s'élever si haut, et Dieu demande une grande fidélité à une âme qu'il veut conduire à cet éminent degré. Mais puisque l'amour est un feu qui ne dit jamais c'est assez, et qu'il a des ailes embrasées pour voler toujours plus haut, il faut du moins faire tous ses efforts, avec le secours de la grâce, pour essayer d'approcher de cet heureux état. Il faut tâcher de mourir entièrement à toutes les choses du monde, aux désirs de la nature, aux plaisirs des sens, aux prétentions de l'amour-propre, aux amitiés les plus innocentes, à ses propres intérêts, quelque saints qu'ils paraissent, à ne chercher et ne regarder en tout ce qui se présente que la gloire de Dieu et l'accomplissement de sa divine volonté (1). »

(1) *Méditations de saint Thomas.* P. 2, § 7, 11.

CHAPITRE VII

Des dons du Saint-Esprit

Les dons du Saint-Esprit, ce que c'est, 245 ; *leur action propre*, 246, *leur prééminence*, 247. — *Nécessité des dons du Saint-Esprit dans la vie chrétienne*, 248 ; *préparation à les recevoir*, 249 ; *leur nombre et leur classification*, 250. — *Le don d'intelligence, sa nature et ses effets*, 251, *ses degrés*, 252. — *Le don de sagesse, sa nature et ses effets*, 253; *source de lumière*, 254; *charité, principe de sagesse*, 255; *degrés du don de sagesse*, 256; *faut-il beaucoup désirer le don de sagesse*, 257. — *Le don de science, sa nature et ses effets*, 258; *ses degrés*, 259. — *Le don de conseil, sa nature et ses effets*, 260, *ses degrés*, 261. — *Le don de piété, sa nature et ses effets*, 262, *ses degrés*, 263. — *Le don de force, sa nature et ses effets*, 264, *ses degrés*, 265. — *Le don de crainte, sa nature et ses effets*, 266, *ses degrés*, 267. — *Les fruits du Saint-Esprit, ce que c'est*, 268, *leur nombre*, 269. — *Les béatitudes, ce que c'est*, 270, *leurs rapports avec les dons du Saint-Esprit*, 271 (Voir seconde partie. L. I. C. II. des principes formels élicitifs de la contemplation extraordinaire).

245. D. Qu'est-ce qu'on entend par les dons du Saint-Esprit ?

R. Les dons du Saint-Esprit sont des dispositions ou habitudes, c'est-à-dire des qualités permanentes, surnaturelles et infuses, communiquées à l'âme avec la grâce sanctifiante et les vertus surnaturelles, dans le but de nous rendre prompts, souples et dociles aux inspirations divines dans l'exercice des vertus, et de nous les faire pratiquer d'une manière excellente, surhumaine et comme divine (1). Par les sept dons du Saint-

(1) D. Th. 1. 2. q. 68, a. 3, c. : Dona Spiritus sancti sunt quidam habitus quibus homo perficitur ad obediendum Spiritui sancto. — D. Th. In Isaï. c. 9 : Dona dantur in adjutorium virtutum. — Dion. Cart. *De donis*. Tr. 1, a. 16 : Opinor quod donum Spiritus sancti, aliud prorsus non sit, nisi habitualis ac supernaturalis perfectio mentis creatæ a divina bonitate, immediate per creationem infusa, in adjutorium expeditionemque virtutum concessa, per quam red-

Esprit, Dieu nous facilite la pratique de toutes les vertus : la foi, l'espérance et la charité sont plus particulièrement excitées par les dons d'intelligence, de science et de sagesse ; la prudence est animée par le don de conseil ; la justice, par le don de piété ; la force, par le don de force ; la tempérance, par le don de crainte. Nous ne faisons qu'indiquer ici les rapports généraux qui existent entre les dons et les vertus, nous réservant d'assigner à chaque don les effets qui lui sont propres.

246. D. Quelle différence y a-t-il entre les dons du Saint-Esprit et les vertus surnaturelles ?

R. Les dons du Saint-Esprit comme les vertus infuses, sont des dispositions ou habitudes surnaturelles qui nous rendent capables de faire des actes saints et dignes de la vie éternelle. Les dons ne produisent pas des œuvres d'un genre particulier, mais ils ont une règle plus élevée, et par suite ils portent à faire des actes plus parfaits ou du moins d'une manière plus prompte et plus facile.

La règle qui dirige les dons n'est plus simplement la raison, ce n'est plus seulement la raison éclairée par la foi, c'est l'Esprit-Saint lui-même. Lorsque l'homme, sous l'influence de la grâce, se porte à quelque acte de vertu, il agit de son propre mouvement, à la suite d'une délibération, et il doit se conduire d'après les règles de la raison ou de la foi, suivant qu'il est question d'un acte de vertu acquise ou infuse. S'il s'agit d'un acte des dons du Saint-Esprit, l'homme y est pour ainsi dire

ditur mens creata a supernaturali Rectore seu Spiritu sancto faciliter mobilis... Dona ipsos virtutum habitus ornant, atque eorum actus faciles reddunt, imo faciliores quam sine donis esse possent. — Joan. Viguerius, S. O. Præd. *Inst. ad Christ. theol.* c. 13, § 1, v. 1 : Donum est habitus infusus, quo homo perficitur ad pronipte et faciliter, et *modo quodam superhumano*, absque discursu in repentinis, sequendum et operandum, secundum instinctum Spiritus sancti.

porté sans raisonner, par le mouvement du Saint-Esprit, en dehors des règles ordinaires de la nature et de la grâce. Les actes produits alors par les dons du Saint-Esprit, partant d'un principe plus élevé, sont aussi plus parfaits, ou du moins ils deviennent plus prompts et plus faciles. C'est un mode d'action supérieur : les vertus font agir d'une manière ordinaire, les dons font pratiquer les vertus d'une manière excellente, surhumaine et comme divine (1).

(1) D. Th. 1. 2. q. 68, a. 1 : Dona nominantur quandoque *virtutes,* secundum communem rationem virtutis ; habent tamen aliquid superveniens rationi communi virtutis, in quantum sunt quædam divinæ virtutes perficientes hominem, *in quantum est a Deo motus.* — *Ibid.* a. 2, ad 1 : Dona excedunt communem perfectionem, non quantum ad genus operum, eo modo quod consilia præcedunt præcepta, sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio. — *Ibid.* a. 2, ad 2 : Per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri *quodam superiori instinctu Spiritus sancti.* — In 3. dist. 34, q. 1, a. 1, c. : Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum. — *Ibid.* ad 3 : In donis illa quæ sunt virtutum, sunt eminentiori modo quam in virtutibus. — 1. 2. q. 68, a. 1, c. : Et hoc est quod quidam dicunt quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum. — *Ibid.* ad 1 : Unde et Philosophus in 7 Ethic.. c. 1, supra virtutem communem ponit quamdam virtutem heroicam vel divinam ; secundam quam dicuntur aliqui divini viri.

Contenson. *Theol. mentis et cordis.* L. 8, dist. 1, c. 2, spec. 3 : Anima nostra ad bonum a triplici motore cieri potest, a ratione, a fide, ab inspiratione et instinctu speciali Dei ad aliquid præter communes regulas promovente : animus porro noster per virtutes acquisitas est facile mobilis a ratione, per infusas a fide. Ergo sunt necessaria alia dona, quibus homo facile et veluti connaturaliter moveatur a Spiritu sancto.

Chrys. Javelli. S. O. Præd. *Phil. Christ.* De sept. donis. P. 4, c. 1. Hæc distinctio non sumitur præcise ex eo quod dona movent hominem ad actum bonum motione divina extrinseca, virtutes autem motione intrinseca ; nec ex eo quod virtutes movent ad actus bonos humanos, dona autem ad actus divinos ; sed ex eo quod virtutes ordinant diversas potentias ad bonum, puta Theologicæ ordinant intellectum et voluntatem ad Deum ut ultimum finem. Intellectuales perficiunt intellectum practicum et speculativum in actibus suis. Morales perficiunt partem appetitivam per rationem regulantem. Dona autem Spiritus sancti perficiunt omnes animæ vires, ut debite Deo primo Motori subdantur et in ipsum ordinentur. — Item distinguuntur ex eo quod virtutes sunt principia in homine operandi

Citons un exemple. Je cherche à connaître une chose, en la considérant dans sa cause naturelle : c'est la science naturelle, fruit de la raison. Je cherche à connaître une vérité à l'aide de la révélation : c'est la science théologique, tirée des principes de la foi. Je considère les choses créées par rapport à Dieu, sans raisonner, par une lumière intérieure qui me les fait juger et apprécier avec des vues toutes surnaturelles : c'est la science des vrais enfants de Dieu qui a pour principe l'Esprit-Saint lui-même (1). Telle est la règle supérieure qui dirige les dons.

Quelques-uns ont cru que les actes des dons du Saint-Esprit étaient réservés exclusivement aux vertus héroïques ou de conseil, et que dans la pratique des vertus ordinaires ces dons restaient toujours inactifs. Ce serait, au témoignage d'un grand nombre d'auteurs, réduire beaucoup trop l'action des dons du Saint-Esprit : d'après ceux-ci, leur action s'étend également à une multitude de circonstances où la volonté de Dieu demande de nous

bonum modo humano, id est, ut communiter et proportionaliter invenitur in homine. Dona autem sunt *principia impulsiva et directiva* in bonum, *altiori, perfectiori*, et *divino modo*, ita quod dum homo afflatur dono Spiritus sancti, videtur opere illius doni non homo, sed quid divinum... In hoc ergo stat resoluta donorum distinctio a virtutibus, quod virtutes perficiunt hominem humano modo, et inducunt eum ad operandum humano modo ; sed dona perficiunt altiori modo, et faciunt omnes vires animæ operari modo supra humano.

(1) Dion. cart. *De donis*. Tr. 3, a. 20 : Triplex exstat scientia. Est nempe naturalis scientia, quam, I, Posteriorum, diffiniens Aristoteles, « Scire, inquit, est rem per causam cognoscere... » Talis scientia est habitus conclusionis per demonstrationem probatæ. Alia vero scientia, est donum gratiæ gratis datæ, quæ in sacra Scriptura addiscitur et legitur, et sine gratia, sæpe habetur... Hæc autem scientia naturalis non est, sed ex principiis fidei orthodoxæ procedit, et ipsis fulcitur : est enim cognitio rerum creatarum, secundum sacræ Scripturæ doctrinam... Tertia autem scientia, est donum Spiritus sancti, quæ sine charitate et gratia nequit haberi : pertinet enim ad munera gratiæ gratum facientis, nec humano valet studio adipisci ; sed a Spiritu sancto infunditur quemadmodum cætera dona.

une certaine promptitude et une docilité plus grande dans la pratique des vertus ordinaires de la vie chrétienne, par exemple, quand il s'agit de se défaire de ses vices, de dompter ses passions, de résister aux tentations de la chair, du monde et du démon, surtout quand la faiblesse et l'infirmité du sujet demandent un secours plus complet et plus efficace, et par conséquent un principe d'action plus élevé. Ce dernier sentiment, que nous croyons être l'expression de la vérité, est fondé sur ce que les dons ne produisent pas des œuvres d'un genre particulier et distinct des vertus, mais nous viennent simplement en aide pour pratiquer toutes les vertus d'une manière plus prompte et plus facile (1).

(1) S. Antoninus. *Sum. Theol.* P. 4, t. 10, c. 3 : Secundum diversos gradus aliqui sortiuntur sapientiam. Quidam enim tantum sortiuntur de recto judicio tam in contemplatione divinorum, quam et in ordinatione rerum humanarum secundum regulas divinas, quantum est necessarium ad salutem. Et hoc nulli deest existenti sine peccato mortali per gratiam gratum facientem. Juxta illud, I, Joan. 2. *Unctio docet nos de omnibus.* Quidam altiori gradu percipiunt sapientiæ donum... Et iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem.

Joan. a Sto Thoma. S. O. P. *Cursus theol.* in. 2. 2. q. 68, usque ad q. 70, disp. 18, a. 2. Intra idem objectum et materiam virtutum, speciali et extraordinario modo se habent (dona) respectu subjecti propter ejus infirmitatem, et defectus, licet enim impletio mandatorum, et operatio virtutum sufficiat ad salutem, si integra, et plena observatio fit, tamen ut fiat, et inter tot obstacula non deficiamus, Spiritus adjuvat infirmitatem nostram, quia non sufficit sola ratio cum virtutibus, nisi etiam adsit instinctus, et motio Spiritus supplens infirmitatem, et superans difficultatem in multis, in quibus non potest ratio etiam cum virtutibus, et secundum earum limitatam mensurationem ad omnia se extendere, ita ut perducat usque ad consequendam salutem, sed *Spiritus tuus deducet nos in terram rectam,* ut dicitur Ps. 142. Et hæc est solutio, et doctrina S. *Th.* in hac quæst. 68, a. 2, ad 1 et 3, si bene et attente legatur.

Suarez. *De gratia.* L. 6. c. 10, nº 6 : Licet, inter actus donorum, quidam, qui ab ordinariis legibus exorbitant, raro fiunt, nisi ex instinctu Spiritus Sancti, nihilominus non sunt illi adæquati actus horum habituum, sed per illos tanquam per notiores peculiarem modum operandi Spiritus sancti per hæc dona explicamus; potest tamen et solet Spiritus sanctus etiam in aliis materiis virtutum, quæ vel sunt in præcepto vel in consilio, hoc peculiari modo hominem ad operandum movere, ita ut in eadem materia in qua

247. D. Les dons du Saint-Esprit ont-ils une prééminence sur les vertus ?

R. Les dons du Saint-Esprit passent avant les vertus morales dans l'ordre de la dignité et de la perfection ; en effet, les vertus morales, par elles-mêmes, ne produisent que des œuvres conformes à la prudence naturelle ou surnaturelle, selon qu'elles sont acquises ou infuses, tandis que les dons disposent le cœur à suivre l'inspiration divine. Les vertus théologales conservent le premier rang, parce que ces vertus nous unissent directement à Dieu. Cependant les dons du Saint-Esprit sont accordés pour venir en aide à toutes les vertus, même aux vertus théologales. A l'égard de celles-ci, il est vrai, les dons peuvent être considérés comme des serviteurs fidèles qui prêtent main-forte à leurs maîtres ; mais le secours n'en est pas moins réel, puisque les actes sont plus complets et plus parfaits (1).

potest homo operari ex virtute, tunc altiori modo ex dono operetur, ideoque isti habitus non sunt otiosi, nec raro operantur, si justus in gratia multo tempore perseveret, et motibus Spiritus sancti obtemperet.

On trouvera plus loin, dans le cours de ce chapitre, d'autres autorités en faveur de la même doctrine, et spécialement quand nous parlerons de la nécessité des dons du Saint-Esprit (I, 248).

(1) D. Th. 2. 2. q. 9, a. 1, ad 3 : Omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur, sicut ad finem. — 1. 2. q. 58, a. 8, c. : Virtutes theologicæ præferuntur donis Spiritus sancti, et regulant ea... Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales et morales, dona præferuntur virtutibus, quia dona perficiunt vires animæ in comparatione ad Spiritum sanctum moventem ; virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. — Sylvius (*in hunc articulum*) explique en ces termes la prééminence des vertus théologales sur les dons : Quia per virtutes theologicas mens humana unitur Deo ; per dona autem perficitur ad hoc, ut ab eo sit bene mobilis : perfectius vero est uniri Deo, quam esse dispositum ad sequendam ejus motionem. Hinc Rich. in 3. dist. 34, tradit, quod dona dantur in adjutorium virtutum diversimode ; moralium quidem et intellectualium sicut a principe fortior miles datur in adjutorium debiliori : theologicarum autem, sicut servus datur in adjutorium Domino imperanti. — Dion. Cart. *De donis*. Tr. 1, a. 6 : Ideo præstantur (dona) a Spiritu sancto, quatenus virtutes theologicas perficiendo, rationalem creaturam ad æternam beatitudinem excellentius faciliusque perducant.

248. D. Les dons du Saint-Esprit sont-ils nécessaires au salut ?

R. Sans aucun doute. Voici comment on peut exposer cette vérité. — Dieu travaille à nous perfectionner de deux manières : par la lumière naturelle de la raison, et par les vertus infuses. Cette seconde perfection est évidemment plus grande que la première, elle est surnaturelle ; cependant elle ne laisse pas que d'être imparfaite, puisque, même avec les vertus théologales, nous ne connaissons et nous n'aimons Dieu qu'imparfaitement ; en effet, nous ne possédons ces vertus que d'une manière incomplète et non pas de nous-mêmes. En tout ce qui est du domaine de la raison et qui tend à une fin naturelle, nous pouvons, avec l'aide de Dieu, agir de nous-mêmes ; nous ne le pouvons pas, quand il s'agit d'une fin surnaturelle. La raison, il est vrai, *informée* par les vertus théologales, nous y porte, mais cette impulsion ne suffit pas, parce qu'elle est imparfaite ; il faut le *mouvement* du Saint-Esprit. « Ceux qui sont con- » duits par le Saint-Esprit, dit saint Paul, ceux-là sont » les fils de Dieu et ses héritiers (*Rom.* VIII, 14). » C'est pourquoi, pour arriver à cette fin surnaturelle, les dons du Saint-Esprit sont absolument nécessaires (1).

(1) D. Th. 1. 2. q. 68, a. 2, c. : Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo; primo... secundum lumen naturale rationis; alio autem modo... per virtutes theologicas. Et quamvis hæc secunda perfectio sit major quam prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine quam secunda; nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta; imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum... Sic igitur quantum ad ea quæ subsunt humanæ rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per judicium rationis... Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus sancti, secundum illud Rom. 8, 14 : *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt... et hæredes...* Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus sancti. — *Ibid.* a. 3, ad 1 : Septem dona sunt necessaria ad salutem.

Aussi Dieu, dans son infinie bonté, multiplie-t-il ses dons pour subvenir à tous nos besoins. « Non content, dit le vénérable Louis de Grenade, de nous faire franchir le seuil de la justification, ce divin Esprit dirige nos pas et nous aide à marcher jusqu'au bout dans la voie du Salut. Quand il est une fois entré dans une âme, il n'y reste pas oisif ; il travaille à la sanctifier, en accomplissant en elle et avec elle tout ce qui doit la conduire à sa fin surnaturelle... Que peut-il y avoir de plus heureux que de posséder un tel hôte au dedans de soi, que d'avoir un tel maître, un guide aussi éclairé, un semblable ami, un aussi ferme soutien ? Comme il est éminemment toutes choses, il opère tout dans l'âme où il fait sa demeure. — Il est le feu : à ce titre, il éclaire notre entendement, il échauffe notre volonté, il nous détache de la terre pour nous élever vers le ciel. — Il est la colombe : voilà pourquoi il nous rend sincères, doux, simples, compatissants, pleins d'une tendre affection les uns pour les autres. — Il est la mystérieuse nuée : il nous défend contre les ardeurs immodérées de la chair, il calme et tempère la flamme de nos passions. — Il est un vent impétueux : il incline et tourne notre volonté vers tout ce qui est bien, il la dégoûte et l'éloigne de tout mal... Il est facile de voir que tous nos biens et particulièrement notre avancement dans la vertu proviennent de ce divin Esprit. Si nous nous tenons éloignés du mal, c'est lui qui nous en éloigne ; si nous accomplissons quelque bien, c'est par lui que nous l'accomplissons ; si nous persévérons, il est le principe de notre persévérance ; enfin, si nous obtenons la couronne, c'est lui qui couronnera ses propres dons (1). »

Nous l'avons déjà dit (I, 246), et on peut le conclure aussi du texte du vénérable Louis de Grenade que nous venons de citer, la nécessité des dons du Saint-Esprit

(1) *La Guide des pécheurs:* L. 1, c. 5.

ne se fait pas seulement sentir dans la pratique des vertus héroïques et de conseil, elle s'étend également aux vertus ordinaires de la vie chrétienne. Les blessures faites à notre propre nature par le péché originel, nos mauvaises habitudes, les tentations de tout genre qui nous assaillent, toutes les difficultés inhérentes à la pratique de la vertu appellent ce secours de la miséricorde divine. Aussi la plupart des auteurs se sont-ils appliqués à élargir la sphère d'action des dons du Saint-Esprit en leur attribuant de nous venir en aide à tous les degrés de la vie chrétienne et intérieure, à ceux qui commencent et qui progressent aussi bien qu'aux parfaits (1).

(1) B. Albertus Mag. *Comp. theol. veritatis.* L. 5, c. 38. Septem sunt dona multiplici ratione. Primo, ut per hæc septem, expellantur vitia septem... Secundo... propter expediendas vires naturales... Tertio... propter regimen activæ et contemplativæ vitæ... — Stephanus de Borbone. S. O. P. *Tract. de diversis materiis pred.* Edit. par A. Lecoy de la Marche. Prol. nº 3. — En citant Etienne de Bourbon, nous conservons l'ancienne orthographe latine, telle qu'elle est dans l'édition de M. Lecoy de la Marche. — Dona... perficiunt hominem viatorem in presenti et bene regunt quantum... ad declinationem mali et appetitum et adeptionem et operacionem boni, quantum ad activam et contemplativam, quantum ad Deum et proximum, quantum ad regimen sui et aliorum, quantum ad amorem Dei et proximi... — S. Antoninus. *Sum. theol.* P. 4. Tit. 10, c. 2: Non ergo ita perficitur homo per virtutes theologicas et morales in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus sancti. Unde et dona virtutes excedunt quantum ad modum operandi, in quantum scilicet homo per dona movetur ab altiori principio. Quamvis etiam per virtutes homo multa cognoscat et possit vitiis resistere, tamen quia rationi humanæ non sunt omnino cognita neque possibilia, et hoc sive accipiatur ratio ut perfecta lumine naturali, sive ut perfecta virtutibus theologicis, unde est quod non potest quantum ad omnia repellere stultitiam, hebetudinem, et alia... Sed Deus... sua motione per dona Spiritus sancti nos tutos reddit ab omni stultitia per sapientiam... — Dion. Cart. *De doct. et reg. vitæ Christ.* art. 8, reg. 7. Septem dona, secundum doctores super tertium librum *Sent.* inseparabiliter conjuncta sunt charitati secundum aliquem gradum. Nam sicut tres sunt gradus charitatis, ita donorum (Denys-le-Chartreux, comme nous le verrons, applique à chaque don du Saint-Esprit en particulier ces trois degrés de la charité). — Rayn. a Pisis, S. O. P. *Pantheol. de donis.* C. 1. Dona Spiritus sancti sunt necessaria ad quatuor, scilicet ad sequendum instinctum (supernaturalem ac divinum), excludendum defectum, perficiendum

Cette doctrine, solidement fondée, est vraiment faite pour inspirer aux âmes désireuses de leur sanctification un désir plus ardent de posséder ces dons et une émulation plus généreuse en vue de les mériter.

249. D. Comment faut-il se préparer à recevoir les dons du Saint-Esprit.

R. Pour participer aux dons du Saint-Esprit, il faut être uni à Jésus-Christ par la foi et la charité. En effet, Notre-Seigneur Jésus-Christ est le principe et le fondement de tous les biens surnaturels, et c'est par lui que tout don céleste découle dans nos âmes (I, 2) : il est plein de grâce et de vérité, et nous recevons tout de sa plénitude (1). Plus nous serons unis à Jésus-Christ par la foi et la charité, plus nous participerons à cette efficacité des dons du Saint-Esprit. En effet, cette union au divin Sauveur excite en nous non seulement un désir ardent de posséder ces dons, mais nous fait faire aussi de généreux efforts en vue de mériter leur accroissement.

actum, et consequendum statum. — Joannes a Sto Thoma. S. O. P. *Curs. theol.* in 2. 2. q. 68 usque ad. 70, disp. 18, a. 8 : Aliquæ operationes dicuntur extraordinariæ et speciales vel ex parte objecti, vel ex parte subjecti. Ex parte objecti, quia materia de qua agunt est extraordinaria, et non communiter requisita ad salutem, ut ea quæ cadunt sub consilio, et non sub præcepto. Ex parte subjecti, quando licet materia sit communis, tamen vel ob subjecti imperfectionem et improportionem, vel propter modum operandi, non potest expedire omnia quæ ad talem finem requiruntur, et difficultates superare. Dona ergo non solum dantur ad movendum hominem in operibus difficilibus et extraordinariis primo modo, sed etiam secundo. Et sic quia complectitur ista omnia donum Spiritus sancti dicitur esse necessarium ad salutem non operatione primo modo tantum, sed etiam secundo : quia in multis deficeret ratio in ordine ad consequendum finem ultimum propter infirmitatem subjecti, nisi a Spiritu sancto specialiter ageretur, quia Spiritus ille bonus est, qui deducit nos in terram rectam.

(1) D. Th. 1. 2. q. 108, a. 1, c. : Principalitas legis novæ est gratia Spiritus sancti, quæ manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequantur homines per Dei Filium hominem factum, cujus humanitatem Deus replevit gratia, et exinde est ad nos derivata. Unde dicitur Joan. 1, 14 : *Verbum caro factum est* : et postea subditur : *Plenum gratiæ et veritatis* ; et infra : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.*

« Si vous me demandez, dit le vénérable Louis de Grenade, par quel moyen vous pourrez obtenir ces dons si admirables de l'Esprit-Saint, sachez que Celui qui les confère prépare aussi l'âme à les recevoir. Il faut donc le supplier de vouloir bien nous préparer à recueillir ses dons. C'est ce que fait saint Augustin en ces termes : « Seigneur, la demeure de mon âme est étroite, » élargissez-la, pour que vous y veniez. C'est une ruine, » réparez-la. Elle a de quoi blesser vos yeux, je le sais : » mais qui pourra la purifier ? ou quel autre que vous » invoquerai-je en disant : Purifiez-moi, Seigneur, de » mes souillures cachées (*Médit.*) ? » On prépare donc au Saint-Esprit une habitation digne de lui en le suppliant assidûment de daigner se faire un tabernacle pur dans nos âmes... Cependant qu'on ne s'imagine pas que cela seul suffit, si l'on ne met la main à la charrue... Il faut aussi nous appliquer à orner notre âme de toutes les vertus... Que signifiait ce magnifique tabernacle de l'alliance, avec ses couleurs, ses figures et toute son ornementation, sinon l'âme fidèle où réside l'Esprit-Saint. Cette âme doit être ornée des vertus et des dons célestes, afin de devenir un tabernacle digne de Dieu... On en voit qui, épris des charmes de la prière, reculent devant l'amertume de la mortification ; ils offrent à Dieu l'encens, ils lui refusent la myrrhe ; on les voit prier souvent, et néanmoins ils ne deviennent pas meilleurs. Devant le tabernacle était un voile de quatre couleurs : pourpre, écarlate teinte deux fois, fin lin retors, et hyacinthe (*Exode*. XXVI, 36). Par la couleur pourpre, on entend la patience... L'écarlate teinte deux fois représente les deux préceptes de la charité... Le fin lin retors figure la chasteté qui ne se conserve pas longtemps sans la mortification... Enfin, la couleur hyacinthe ou azurée signifie l'amour des biens célestes qui dirige toutes nos pensées, tous nos désirs, tous nos efforts vers les joies de l'éternité. Daigne nous y conduire cet Esprit-Saint, à

qui nous préparons par tous ces moyens une demeure en nous (1). »

250. D. Quels sont les dons du Saint-Esprit ?

R. Les dons du Saint-Esprit sont : l'intelligence, la sagesse, la science, le conseil, la piété, la force et la crainte de Dieu. Les quatre premiers perfectionnent la raison, les trois derniers la volonté ; or, les vertus intellectuelles l'emportent sur les vertus morales, et les vertus intellectuelles contemplatives sur les vertus actives. Tel est l'ordre que nous suivons ici. En effet, par rapport à la perception de la vérité, la raison spéculative et pratique est perfectionnée par l'*intelligence*, la raison pratique par le *conseil ;* par rapport au jugement, la raison spéculative et pratique est perfectionnée par la *sagesse* et par la *science*. En d'autres termes, le don d'intelligence nous fait pénétrer ou saisir les vérités de la foi ; le don de sagesse nous porte à juger sainement des choses divines et à nous y attacher ; le don de science nous fait juger sainement des choses humaines ; le don de conseil nous dirige dans toutes les circonstances particulières de la vie (2). Quant à la volonté, elle est per-

(1) *Sermon premier pour le dimanche après l'Ascension.*

(2) D. Th. 2. 2. q. 8, a. 6, c. : Videtur autem quibusdam quod donum intellectus distinguatur a dono scientiæ et consilii per hoc quod illa duo pertinent ad practicam cognitionem, donum autem intellectus ad speculativam ; a dono vero sapientiæ, quod etiam ad speculativam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc quod ad sapientiam pertinet judicium, ad intellectum vero capacitas intellectus eorum quæ proponuntur, seu penetratio ad intima eorum... Sed diligenter intuenti donum intellectus, non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda... Et similiter donum scientiæ circa utrumque se habet... Hæc quatuor dona ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur... Circa ea quæ fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra : primo quidem ut intellectu penetrantur vel capiantur ; et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat judicium rectum, ut æstimet his esse inhærendum, et ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo judicium quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiæ ; quantum vero ad creatas, pertinet ad donum scientiæ ; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

fectionnée par la *piété*, pour les devoirs qui se rapportent à autrui ; par la *force*, pour nos devoirs dans les dangers ; par la *crainte de Dieu*, quand il s'agit de lutter contre l'entraînement des plaisirs défendus (1).

251. D. Qu'est-ce que le don d'intelligence?

R. C'est un don du Saint-Esprit qui nous fait connaître et *pénétrer* les vérités de l'ordre surnaturel (1, 134). Le nom seul d'intelligence indique une connaissance intime, car il signifie *lire au dedans*, pénétrer au fond des choses : *intus legere* (2). Le don d'intelligence correspond à la foi et la suppose ; mais il en diffère en ce sens que la foi est un simple assentiment à la vérité révélée, qui peut exister indépendamment de la grâce sanctifiante, tandis que le don d'intelligence implique une certaine pénétration des vérités révélées et relatives au salut, que Dieu n'accorde point à ceux qui sont en état de péché mortel. L'homme juste peut ne pas pénétrer toutes les vérités de l'ordre surnaturel ; néanmoins, par le don d'intelligence, il entrera toujours d'une manière suffisante dans l'intime des vérités nécessaires à son salut et à sa sanctification (3).

(1) D. Th. 1. 2. q. 68, a. 7, c. : Appetitiva autem virtus in his quidem quæ sunt ad alterum, perficitur per *pietatem* ; in his autem quæ sunt ad seipsum, perficitur per *fortitudinem* contra timorem periculorum : contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium per *timorem*.

(2) D. Th. 2. 2. q. 8, a. 1, c. : Nomen *intellectus* quamdam intimam cognitionem importat : dicitur enim *intelligere*, quasi *intus legere*... indiget homo supernaturali lumine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quædam quæ per lumen naturale cognoscere non valet ; et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus. — *Ibid.* ad 3 : Intellectus nominat quamdam excellentiam cognitionis penetrantis ad intima.

Viguier. *Inst. ad Christ. theol.* C. 13, § 2 : Donum intellectus est habitus, qui dicitur lumen supernaturale, superadditum lumini naturali, quod est synderesis, datum homini ad intelligendum et penetrandum ea quæ nobis supernaturaliter innotescunt.

(3) D. Th. 2. 2. q. 8, a. 5, ad 3 : Fides importat solum assensum ad ea quæ proponuntur ; sed intellectus importat quamdam

Le don d'intelligence est spéculatif et pratique. Il ne s'applique pas seulement aux choses qui constituent primitivement et principalement l'objet de la foi, mais encore à toutes celles qui s'y rapportent, comme sont les bonnes œuvres ; ces actions ne forment pas l'objet principal du don d'intelligence, néanmoins nous devons, dans notre conduite, nous régler d'après les vérités éternelles (1). Il y a donc dans ce mouvement du Saint-Esprit des effets spéculatifs et des effets pratiques.

Du reste, le don d'intelligence n'enlève à la foi, ni son obscurité, ni son mérite. Il y a des vérités révélées qui sont directement et par elles-mêmes l'objet de notre foi, comme le mystère de la sainte Trinité, ou autres du même genre, que nous ne pouvons pas comprendre, même avec le don d'intelligence. Mais il y a des vérités secondaires qui se rapportent aux mystères de la foi, et que le don d'intelligence nous fait comprendre et pénétrer ; nous savons alors que les vérités révélées n'ont rien de contradictoire, et que les objections qu'on fait valoir contre elles ne sont pas un motif pour les rejeter (2).

perceptionem veritatis, quæ non potest esse circa finem, nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem.

Viguier. *Inst. ad Christ. theol.* C. 13, § 2 : Donum intellectus, cum fluat a gratia, non invenitur in existentibus in peccato mortali, sed bene in omnibus habentibus gratiam, et datur contra hebetudinem mentis : licet aliqui habentes gratiam, possint hebetudinem pati circa aliqua quæ sunt præter necessitatem salutis ; sed circa ea quæ sunt de necessitate salutis, sufficienter instruuntur a Spiritu sancto.

(1) D. Th. 2. 2. q. 8, a. 3, c. : Donum intellectus non solum se habet ad ea quæ primo et principaliter cadunt sub fide ; sed etiam ad omnia quæ ad fidem ordinantur. Operationes autem bonæ quemdam ordinem ad fidem habent... Et ideo donum intellectus etiam ad quædam operabilia se extendit, non quidem ut circa ea principaliter versetur, sed in quantum in agendis regulamur rationibus æternis.

(2) D. Th. 2. 2. q. 8, a. 2, c. : Ea quæ *directe* cadunt sub fide, intelligere non possumus durante statu fidei : sed quædam alia ad finem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit... intelligi... in quantum scilicet homo intelligit quod propter

252. D. Y a-t-il plusieurs degrés dans le don d'intelligence ?

R. On distingue trois degrés dans le don d'intelligence. — Au premier degré, l'âme est remplie d'une lumière divine qui lui fait croire toutes les vérités révélées par des raisons tellement fondées et indubitables, que rien ne peut ébranler sa foi : c'est ainsi que tout chrétien en état de grâce possède le don d'intelligence, au moins à un degré suffisant pour savoir et pour croire ce qui est nécessaire au salut. On peut, il est vrai, s'affermir dans la foi par la considération laborieuse des motifs de crédibilité ; mais, outre que cela n'est pas donné à tous, combien est plus prompte et plus facile l'action du don d'intelligence : on voit, en effet, des âmes simples et illettrées, incapables de se rendre compte de leur foi, arriver au même but par un spécial mouvement du Saint-Esprit ; souvent même l'adhésion de ces âmes aux vérités révélées surpasse, en invincible fermeté, la foi des savants et des théologiens (1).

Au second degré, l'âme éclairée par le don d'intelligence pénètre de plus en plus dans les vérités de la foi ; elle en découvre avec justesse les principales convenances et en admire les sublimes beautés ; elle comprend facilement et promptement les mystères de la Religion

ea quæ exterius apparent, non est recedendum ab his quæ sunt fidei ; et secundum hoc nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea quæ per se sub fide cadunt.

(1) Dion. cart. *De donis*. Tr. 2. a. 34. Primus gradus doni intellectus est quod per eum cognoscit homo fidei veritatibus adhærendum quantum ad salutem necessarium est, considerando aliquam rationem fidei christianæ, propter quam se credere cognoscit. Nam Spiritus sanctus omni gratiam habenti ostendit ad minus aliquam fidei rationem per claritatem doni intellectus, ob quam fidei adhærendum cognoscit. Aliqui enim moventur propter testimonia prophetarum de Christo novaque lege. Aliqui ex consideratione sanctitatis et fidei præcedentium patrum... Aliqui ex consideratione miraculorum... Aliqui ex speciali inspiratione vel divina visitatione aut simili aliquo, quod in se experiuntur vel ipsis contingit.

et y adhère avec toute l'énergie d'une foi vive et inébranlable. Rien ne l'arrête, ni les anéantissements du Verbe fait chair, ni les souffrances du Calvaire, ni les miracles de miséricorde et d'amour que le Christ vainqueur de la mort répand dans l'Église : la vérité se fait jour avec une clarté et une évidence qui tiennent du prodige (1). Sainte Cécile envoie Valérien au saint vieillard Urbain. Tout à coup apparaît aux regards étonnés du jeune homme et du pontife un autre vieillard tenant en ses mains un livre où étaient écrits ces mots : « Un seul Dieu, une seule foi, un seul baptême. » Quand le jeune patricien eut achevé de lire : — « Crois-tu, dit le vieillard inconnu, qu'il en soit ainsi ? » — « Rien n'est plus vrai, » s'écrie Valérien. — Une telle réponse ne peut être que le fruit du don d'intelligence à un degré non ordinaire (2).

Au troisième degré, l'âme éclairée par le don d'intelligence voit les vérités de la foi pour ainsi dire à découvert ; elle est introduite dans les plus intimes secrets de Dieu : c'est une sorte de contemplation angélique (II, 40, 41). L'âme pénètre alors dans les profondeurs des

(1) Dion. cart. *Ibid.* Secundus gradus doni intellectus est omnes vel certe præcipuas fidei rationes subtiliter speculari : sicque tanto robustius in fidei veritatibus solidari, quanto diligentius fidei fundamenta perpendit, in tantum, ut ubertim miretur, quod Deus tam copiosissime et evidentissime dignatus est fidem catholicam approbare. Itaque ad hunc gradum doni intellectus pertinet clare et prompte advertere originem fidei, qualiter Christus usque ad passionem et mortem paucos habeat credentes... Hæc atque similia infinita sincere cognoscere, ad secundum gradum doni intellectus spectare opinor.

(2) Joannes a Sto Thoma. *Curs. theol.* in 2. 2. q. 68 usque ad q. 70, disp. 18, a. 2. In legenda sanctæ Cæciliæ refertur quod Valeriano sponso ejus ante S. Urbanum existenti apparuit senior tenens titulum in manibus, cujus scriptura erat : *Unus Deus, una fides, unum baptisma.* Cumque diceret ei senior : *Credis ita esse?* Valerianus voce magna clamavit : *Non est aliud quod verius possit credi.* Quid potuit sic Valerianum movere ad intelligendum subito nihil verius posse dici, nisi instinctus aliquis interior et illustratio Spiritus sancti ?...

mystères divins, elle se rend compte des prophéties de l'ancienne loi, elle scrute les oracles de l'Évangile, elle approfondit les dogmes les plus sublimes et y découvre des enseignements admirables et des aperçus vraiment divins (1). N'est-il pas permis de dire que saint Thomas d'Aquin reçut une participation suréminente de ce don d'intelligence? Tous ses écrits en font foi, et lorsqu'un jour, admis à un banquet royal, il s'oublia jusqu'à frapper fortement sur la table en s'écriant : « Voilà qui est décisif contre les manichéens ! » ce n'était là qu'un effet isolé de ces effluves divines qui inondaient si souvent son âme des clartés du ciel.

253. D. Qu'est-ce que le don de sagesse ?

R. C'est un don du Saint-Esprit qui nous fait connaître les choses divines au moyen de la cause première et des raisons les plus sublimes, et nous en fait porter un jugement sain et plein de suavité, par une certaine sympathie ou inclination *(connaturalité)* que Dieu répand en nos cœurs (I, 133). L'*intelligence* conçoit et pénètre. La *sagesse* juge et compare ; elle nous fait juger de toutes choses créées par la connaissance qu'on a de Dieu, leur principe et leur fin : elle contemple et apprécie Dieu en lui-même et dans ses infinies perfections. Il y a entre les dons de sagesse et d'intelligence de nombreux rapports : tous deux appartiennent à la plus haute

(1) Dion. cart. *Ibid.* Ad tertium gradum (doni intellectus) attinet, ut singulorum fidei articulorum proprias rationes ac fundamenta quis purgatissima acie valeat considerare, sicque singulas fidei veritates seorsum subtilissimo atque certissimo mentis oculo queat delectabiliter speculari, contemplando videlicet, quod rationabilis sit fides superbenedictissimæ Trinitatis, tum propter testimonium Scripturarum veteris legis, tum propter evangelica testimonia et apostolica documenta, tum propter pulcherrimas persuasiones ex naturis rerum acceptas. Insuper contuendo rationes fidei de incarnatione Filii Dei, oracula prophetarum, testimonia apostolorum, considerationes rationabiles quibus probatur hoc decuisse, sicque de singulis fidei articulis sive particulis considerando propria fundamenta, et quomodo pene nihil de Christo asserunt, quin id a vatibus sanctis comprobetur prædictum, etc.

région de l'âme, et ont pour objet les choses divines ; tous deux occupent un rang exceptionnel dans la vie intérieure ; ce sont les plus nobles et les plus parfaits de tous les dons du Saint-Esprit. Néanmoins, ils diffèrent en plusieurs points. Le don de sagesse juge de la vérité par le goût, le don d'intelligence se contente de faire connaître la vérité avec pénétration et clarté. Le don de sagesse est comme la fin et le fruit du don d'intelligence ; celui-ci conduit à la sagesse comme la connaissance devance le jugement, et la spéculation le goût. Le don de sagesse s'occupe directement des choses divines, le don d'intelligence s'applique non seulement aux choses divines, mais aussi à toutes les choses qui s'y rapportent. Le don d'intelligence s'étend à un plus grand nombre d'objets que le don de sagesse ; toutefois celui-ci, en ce qui concerne les choses divines, l'emporte en perfection sur le don d'intelligence, parce qu'il porte avec lui une saveur merveilleuse qui devient une nouvelle source de lumière. Il se trouve aussi, il est vrai, un certain goût dans les opérations du don d'intelligence, mais il n'est pas si pur, ni si véhément, ni si déiforme que celui du don de sagesse (1). Du reste, le don de sagesse est le premier et le plus parfait de tous les dons du Saint-Es-

(1) Dion. cart. *De donis*. Tr. 2, a. 31. Sapientia et intellectus prout dona dicuntur, in multis conveniunt. Utrumque enim principaliter circa divina versatur,... ac cæteris donis præstantius. Verumtamen in multis invenitur differe. Primo, quia sapientiæ est per saporem seu gustum de ipsa divinorum veritate certissime judicare : intellectus vero est ipsam veritatem clare cognoscere. Secundo, quoniam sapientia est finis et fructus doni intellectus : intellectus enim præcedit sapientiam et introducit ad eam, quemadmodum cognitio præcedit judicium, et speculatio saporem vel gustum... Tertio differunt, quoniam sapientia est circa divina atque æterna secundum se : intellectus vero est circa divina et æterna per comparationem seu relationem ad res creatas... Quarto... donum intellectus se extendit ad plura quam sapientiæ donum ;... sapientia subtiliori simpliciorique modo versatur circa divina quam intellectus, non solum in contemplando sed insuper in degustando ; quamvis donum intellectus in actu suo delectationem habeat admixtam, non tamen adeo puram, vehementem ac deiformem...

prit ; il exerce envers eux le même empire et la même influence que la charité sur les autres vertus. C'est pourquoi on lui attribue souvent les actes des autres dons du Saint-Esprit, qui, en réalité, ne lui reviennent qu'indirectement, en raison de sa supériorité et de son autorité souveraine (1).

Le don de sagesse consiste donc dans une lumière très sublime qui nous montre la cause première, et par elle nous fait juger des causes secondes et ordonner toutes choses conformément à cette vue surnaturelle. Dieu juge de toutes choses et les ordonne par son infinie Sagesse ; l'homme participe à cette Sagesse par l'Esprit-Saint, suivant ces paroles (I. *Cor.* II, 15) : « L'homme spirituel juge de tout, » parce que « l'Esprit » approfondit toutes choses, même les secrets de Dieu. » On conclut de là avec raison que la sagesse est un don du Saint-Esprit (2). Ce don a pour objet les vérités di-

(1) Dion. cart. *De donis.* Tr. 2, a. 9. Advertendum quod omnia hæc non sunt directe et elicitive effectus seu actus doni sapientiæ, imo quædam eorum ad aliqua pertinent dona ; sed omnia hæc sunt actus doni sapientiæ vel elicitive vel imperative. Quemadmodum enim charitas, cum sit universarum virtutum regina, mater et finis, cunctis virtutibus imperat... sic donum sapientiæ cum sit omnium donorum altissimum, actus eorum imperative producit.

(2) D. Th. 2. 2. q. 45, a. 1, c. : Dicendum quod secundum Philosophum... Ad sapientem pertinet considerare causam altissimam : per quam certissime de aliis judicatur, et secundum quam omnia ordinari oportet. Causa autem altissima dupliciter accipi potest, vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere, et per eam potest de omnibus quæ sunt illius generis judicare et ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere... Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quæ est Deus, dicitur sapiens simpliciter... Hujusmodi autem judicium consequitur homo per Spiritum sanctum, secundum illud (I. *Cor.* II, 15) : *Spiritualis judicat omnia* ; quia, sicut ibidem dicitur : *Spiritus omnia scrutatur etiam profunda Dei.* Unde manifestum est quod sapientia est donum Spiritus sancti. — 2. 2. q. 45, a. 2, c. : Rectum judicium habere de eis (rebus divinis) secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus sancti.

Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 3, disp. 2, a. 3, n° 1 : Donum sapientiæ secundum adæquatam rationem definitur : habitus qui habet judicare de divinis ex instinctu et motione Spiritus

vines, soit par mode de considération, en les contemplant en elles-mêmes, soit par manière de conseil, en jugeant des choses humaines par les vérités divines et en dirigeant par elles nos actions (1). La *sagesse* a donc pour objet principal la contemplation des vérités divines, qui est la vision du principe, et pour objet secondaire la bonne direction de nos actes conformément aux raisons divines : c'est ce qui fait dire que le don de sagesse est non seulement spéculatif, mais aussi pratique (2).

Le don de sagesse nous communique aussi un goût très suave et vraiment céleste pour Dieu et pour toutes les choses divines (3). Ce goût vient de la lumière répandue dans l'âme par l'Esprit-Saint ; non seulement elle sait à n'en pouvoir douter que Dieu est infiniment bon et aimable, mais elle en fait la délicieuse expérience.

sancti, quo unimur et subjicimur Deo, quasi ex connaturalitate et experientia, seu gustu quodam divinorum. — Viguier. *Inst. ad Christ. theol.* C. 13, § 4. Donum sapientiæ est habitus infusus, quo quis gratuitis cognitionibus subito et prompte secundum quamdam connaturalitatem per causam altissimam habet rectum et certum judicium de his quæ sunt fidei ; et differt a sapientia quæ est virtus intellectualis, quia illa judicat circa res divinas ex rationis inquisitione.

(1) Le don de sagesse dirige nos actions conformément aux lois divines à un point de vue général ; ce n'est pas une direction immédiate et particulière, direction qui est le propre du don de conseil. — D. Th. 2. 2. q. 8, a. 6, c. : Quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

(2) D. Th. 2. 2. q. 45, a. 3, c. : Sicut Augustinus dicit in 12, de Trin. C. 14. Superior pars rationis sapientiæ deputatur, inferior autem scientiæ. Superior autem ratio, ut ipse in eodem lib. C. 7, in fine, dicit, *intendit rationibus supernis*, scilicet divinis, *et conspiciendis, et consulendis ;* conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur ; consulendis autem, secundum quod per divina judicat de humanis actibus, per divinas regulas dirigens actus humanos. Sic ergo sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica. — *Ibid.* ad. 3. : Ad sapientiam prius pertinet contemplatio divinorum, quæ est visio principii, et posterius dirigere actus humanos secundum rationes divinas. .

(3) D. Th. 2. 2. q. 45, a. 2, ad 1 : Etiam sumitur nomen sapientiæ, secundum quod saporem quemdam importat.

Rien ne surpasse les douces jouissances de la *sagesse*. « Courez le premier à votre maison... et livrez-vous au » jeu (*Eccli*. XXXII, 15). » « Dans ce passage, dit saint Thomas, le Sage rappelle l'homme à lui-même et lui dit : *Courez le premier à votre maison*, ce qui signifie, empressez-vous de quitter les choses extérieures, avant que votre esprit ne soit saisi et distrait par quelque objet qui le préoccupe. Il est écrit (*Sag*. VIII, 16) : « J'entrerai dans ma maison, et je m'y reposerai avec » elle, » c'est-à-dire avec la Sagesse... Il ajoute : *Et livrez-vous au jeu*. C'est avec raison que la contemplation de la Sagesse est comparée au jeu, pour deux choses que l'on trouve dans le jeu. Premièrement, le jeu procure du plaisir ; la contemplation de la Sagesse est aussi le principe des plus douces jouissances. La Sagesse elle-même le dit (*Eccli*. XXIV, 27) : « Mon esprit » est plus doux que le miel. » Secondement, le divertissement du jeu est recherché pour lui-même ; il en est ainsi des douceurs de la Sagesse. Quelquefois, en effet, il arrive qu'on se réjouit intérieurement en pensant à ce que l'on désire, ou à ce que l'on veut faire ; mais on ne possède pas encore ces choses, et si elles viennent à manquer, ou seulement s'il y a quelque retard, on s'afflige au moins autant qu'on se réjouissait, selon cette parole (*Prov*. XIV, 13) : « La joie sera mêlée de dou- » leur. » Au contraire, la délectation qui résulte de la contemplation possède en elle-même la cause de la délectation, ce qui fait qu'on n'éprouve ni crainte, ni anxiété, comme il arrive lorsqu'on croit que quelque chose nous manque ; car il est écrit au livre de la Sagesse (VIII, 16) : « Il n'y a aucune amertume dans sa conversation, ni » aucun ennui dans sa société. » Aussi la divine Sagesse compare-t-elle au jeu les goûts tout célestes qu'elle nous procure (1). »

(1) D. Th. *Opusc*. LIX. In lib. Boetii, *de Hebdom.* : *Præcurre prior in domum tuam... et illic lude* (*Eccli*. XXXII, 15). Habet

254. D. Le don de sagesse est-il vraiment la source d'une connaissance très parfaite des vérités divines ?

R. Le don de sagesse nous fait voir et goûter, et par conséquent *aimer* la vérité dans la cause première, c'est-à-dire en Dieu. Cet amour est une véritable lumière, car la lumière vient aussi de l'expérience. C'est ce qui a fait dire à saint Grégoire que l'amour est une véritable connaissance (1). En effet, la connaissance des choses divines est très développée dans les âmes embrasées du feu de la charité : elles voient l'excès de la divine Bonté dans sa source, et aussi dans les nombreux bienfaits qui en découlent. Ceux qui n'ont ni vu ni expérimenté ces choses, n'auront jamais une connaissance aussi parfaite des choses divines (2). Cette connaissance

hoc privilegium sapientiæ studium, quod operi suo prosequendo magis ipsa sibi sufficiat. In exterioribus enim operibus, indiget homo plurimorum auxilio. Sed in contemplatione sapientiæ tanto aliquis efficacius operatur, quanto magis solitarius secum commoratur. Et ideo sapiens in verbis propositis hominem ad seipsum revocat dicens : *Præcurre prior in domum tuam,* id est, ad mentem tuam ab exterioribus sollicite redeas, antequam ab alio occupetur, per cujus sollicitudinem distrahatur, unde dicitur, *Sapientiæ* VIII ; « Intrans in domum meam conquiescam cum illa, » id est, cum sapientia... Subdit : *Et illic lude.* Ubi considerandum est, quod sapientiæ contemplatio convenienter ludo comparatur, propter duo, quæ est in ludo invenire. Primo quidem, quia ludus delectabilis est, et contemplatio sapientiæ maximam delectationem habet. Unde *Eccli.* XXIV, dicitur ex ore Sapientiæ : « Spiritus meus super mel dulcis. » Secundo, quia operationes ludi non ordinantur ad aliud ; sed propter se quæruntur. Et hoc idem competit delectationibus sapientiæ. Contingit enim quandoque, quod aliquis apud seipsum delectatur in consideratione eorum, quæ concupiscit, vel quæ agere proponit. Sed hæc delectatio ordinatur ad aliquid exterius, ad quod nititur pervenire, quod si deficiat vel tardetur delectationi hujusmodi, adjungitur non minor afflictio, secundum illud, *Proverb.* XIV. « Risus dolore miscebitur. » Sed delectatio contemplationis sapientiæ in seipsa habet delectationis causam, unde nullam anxietatem patitur, quasi expectans aliquid, quod desit. Propter quod dicitur, *Sap.* VIII. « Non habet amaritudinem conversatio illius : nec tædium convictus illius, » scilicet sapientiæ. Et ideo divina sapientia delectationem ludo comparat.

(1) Amor ipse notitia est. Ex S. Greg. Hom. 27, in Ev. — D. Th. 2. 2. q. 172, a. 4, ad 2.

(2) D. Th. in 1, dist. 15, q. 4, a. 2, ad 4 : Illa notitia... viget in

expérimentale est toute surnaturelle ; elle appartient au don de sagesse, et procède d'une union très intime avec Dieu. Or, c'est l'amour qui nous unit ainsi à Dieu, et nous fait devenir un même esprit avec lui (I. *Cor.* VI, 17). Le Sauveur n'a-t-il pas dit à ses disciples qu'il leur a révélé ses secrets, parce qu'ils étaient ses vrais amis (*Jean.* XV, 15)? Cette connaissance expérimentale est si parfaite, que l'âme, élevée à l'union de transformation divine, y trouve une nouvelle sorte de certitude, qui lui fait voir les mystères de la foi comme à découvert (1). L'âme continue à croire les vérités divines par la foi, mais elle les goûte, et, en les goûtant, elle les voit aussi clairement et aussi parfaitement qu'il est possible de les voir sur la terre. Le Psalmiste avait raison de dire : « Goûtez et voyez (*Ps.* XXXIII, 9). » L'expérience des choses divines donne donc la certitude, et cette certitude remplit l'âme d'une ineffable consolation. Quand il s'agit des choses corporelles, comme sont les fruits, par exemple, on commence par les considérer, puis on les goûte ; en ce qui concerne les choses spirituelles, il faut les goûter pour les voir (2).

ferventibus divino amore ; quæ scilicet cognoscunt divinam bonitatem in quantum est finis, et in quantum est largissime profluens in eos sua beneficia ; et talem notitiam perfecte non habent, qui amore ipsius non accenduntur.

(1) D. Th. in 3, dist. 35, q. 2, a. 2, quæst. 1 : Supra humanum modum. — *Ibid.* a. 1, quæst. 3 : Sapientiæ donum eminentiam cognitionis habet per quamdam unionem ad divina, quibus non unimur nisi per amorem, ut qui adhæret Deo sit unus spiritus cum eo (I. *Cor.* VI). Unde et Dominus, *Joan.* XV, secreta Patris se revelasse discipulis dicit, in quantum amici erant. — *Ibid.* quæst. 1 : Procedit sapientiæ donum ad quamdam deiformam contemplationem, et quodammodo explicitam articulorum, quæ fides sub quodam modo involuto tenet secundum humanum modum.

(2) D. Th. *in Psal.* XXXIII, 9 : *Gustate et videte.* Effectus experientiæ ponitur duplex. Unus est certitudo intellectus : alius securitas affectus. Quantum ad primum dicit : *Et videte.* In corporalibus namque prius videtur, et postea gustatur : sed in rebus spiritualibus prius gustatur, postea autem videtur : quia nullus cognoscit qui non gustat ; et ideo dicit prius *Gustate*, et postea *Videte.*

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

255. D. Le don de sagesse nous est-il communiqué dans la mesure de notre charité ?

R. La charité est le principe et la mesure du don de sagesse (1). Sainte Catherine de Sienne entendit un jour une voix du ciel qui lui disait : « Ceux-là s'étonnent et murmurent quand ils voient des gens sans instruction plus éclairés sur la vérité que ceux qui ont longtemps étudié. Ce n'est pas surprenant, puisqu'ils possèdent la cause de la lumière... Je te dis cela, ma très douce fille, pour te faire connaître la perfection de l'état unitif, où l'intelligence est ravie par le feu de ma charité qui donne la lumière surnaturelle. L'âme m'aime avec cette lumière, parce que l'amour suit l'intelligence ; plus elle connaît, plus elle aime, et plus elle aime, plus elle connaît. L'intelligence et l'amour se nourrissent réciproquement. C'est par cette lumière que l'âme isolée du corps parvient à mon éternelle vision, où elle me goûte en vérité. C'est l'état le plus élevé où l'âme dans sa vie mortelle puisse goûter la vie des bienheureux. Souvent son union est si grande, qu'elle sait à peine si elle est avec son corps ou sans son corps. Elle a un avant-goût de la vie éternelle, parce qu'elle m'est étroitement unie (2). »

256. D. Y a-t-il plusieurs degrés dans le don de sagesse ?

R. Il y a trois degrés dans le don de sagesse : ces trois degrés correspondent aux trois degrés de la charité qu'on a coutume d'attribuer à ceux qui commencent, à ceux qui avancent, et aux parfaits (3).

(1) Dion. cart. *De contempl.* L. 1, a. 44. Sapientia ista charitasque infusa inseparabiliter sunt connexæ, et proportionabiliter distinguuntur per gradus, ita ut omnis qui charitatem Dei sortitur, sapientiam quoque quæ donum est, habet secundum aliquem gradum.

(2) *Dialogues.* LXXXV. 9, 11, 12.

(3) Dion. cart. *De contempl.* L. 1, a. 44. Sicut charitas secundum

Au premier degré, l'âme remplie du don de sagesse apprend à connaître les choses divines et à en juger sainement ; elle conçoit de la répugnance pour le mal, du goût et de l'attrait pour le bien, et règle toutes ses actions d'une manière conforme à la volonté divine. C'est le partage de toutes les âmes qui sont fidèles à la pratique des commandements et à l'esprit des conseils (1).

Au second degré, l'âme est entraînée plus loin dans la voie de la perfection : l'exacte observance de la loi ne lui suffit pas, elle pratique amoureusement les conseils, elle abandonne et méprise les satisfactions et les plaisirs les plus légitimes des sens et du monde pour embrasser avec un saint zèle les austérités d'une vie de renoncement et de mortification. Non seulement l'âme éclairée par les lumières de la contemplation apprécie la croix de Jésus-Christ, mais elle y trouve des suavités spirituelles et y goûte une paix qui surpasse tout sentiment. C'est ainsi qu'il arrive aux âmes religieuses qui se donnent généreusement à Dieu et sans partage (2).

triformen hominum statum, tripartitur in charitate incipientium, et proficientium ac perfectorum, quæ non est specifica, sed gradualis distinctio, conformiter triplex est sapientiæ gradus.

(1) Dion. cart. *De donis*. Tr. 2, a. 15. Omnes enim charitatem et gratiam gratum facientem habentes, donum sapientiæ saltem secundum hunc primum ejus gradum habent. Hic autem sapientiæ gradus in duobus consistit. Primo in hoc quod per ipsum judicat intellectus divinis potius inhærendum quam rebus creatis atque caducis, dicens illud Psalmographi : *Mihi autem adhærere Deo bonum est*. Secundo, quod per ipsum operationes suas humanas atque externas recte disponit ac regulat secundum leges divinas, secundum divina præcepta sive consilia...

(2) Dion. cart. *Ibid*. Secundus sapientiæ gradus proficientibus competit, consistens in hoc ut propter spiritualem atque purissimam sapientiæ suavitatem seu delectationem percipiendam et experiendam spernat et deserat homo universas carnis illecebras ac mundi delicias, atque in divinorum speculatione clara et sapida intellectum totis viribus stabilire conetur, ad angelicæ conversationis limpiditatem conscendere satagens... Dion. cart. *De cont*. L. 1, a. 44. Secundus sapientiæ gradus, proficientibus competens, est ita in divinorum sapore et judicativa notione excrescere, ut Dei

Le bienheureux Albert le Grand n'était point entré dans la vie religieuse attiré par la vivacité d'un goût naturel, il avait même éprouvé de violentes tentations au sujet de l'appel de Dieu ; néanmoins, son âme embrasée du divin amour ne sut rien refuser à Celui qui avait parlé, et bientôt il goûta une paix ineffable par l'effet du don de sagesse. Sa longue persévérance en serait une preuve, si nous n'avions pas un témoignage écrit dans la plupart de ses œuvres et en particulier dans son traité de l'union intime à Dieu *De adhœrendo Deo*, où se trouve « ce trésor céleste et caché, cette pierre précieuse dont la possession doit être recherchée de toute l'énergie de notre âme, » la divine Sagesse.

Au troisième degré, l'âme est transformée par le don de sagesse, c'est une vie plus angélique qu'humaine (II, 38, 39). Aux contemplations les plus sublimes, il faut joindre alors la paix la plus parfaite, une conformité totale à la volonté divine, les saintes ardeurs pour l'immolation et le sacrifice, en un mot, l'héroïsme de la vertu. C'est la charité qui presse, rien ne peut arrêter ses élans généreux, ni la vie, ni la mort, ni la tribulation,... la croix seule est capable de rassasier ces âmes tout embrasées d'amour (1). Entre tous les Saints que nous pourrions citer, qu'on nous permette d'indiquer les sublimes effets du don de sagesse dans la personne de

intuitu universa carnalia et terrena a sapientiæ hujus claritate et gustu impedientia, homo despiciat et relinquat... Hoc sapientiæ gradu et actu ditantur, qui æternæ Sapientiæ consiliis acquiescentes, mundo deserto, cœnobia ingrediuntur, et observantias regulares custodire sollicite desiderio dulcioris contemplationis nituntur.

(1) Dion. cart. *De donis. Ibid.* Tertius sapientiæ gradus perfectis tantummodo congruit, et in eo consistit, ut intellectui nullius rei creatæ cognitio sapiat, delectet vel placeat, nisi in quantum ad divinorum notitiam confert, sicque mens ipsa divinorum contemplationi totaliter infigatur ; ut ea prompte, sincere, subtiliter, dulciterque valeat contueri, passionibus tam sedatis, exteriorique homine penitus reformato, ordinato ac rationis censuræ ad nutum subjecto, quantum præsentis vitæ fragilitas capit vel sustinet...

saint Dominique. Ce saint tout aimable nous fait voir la perfection de la charité poursuivie par la perfection du sacrifice ; pour retracer en deux mots cette grande figure, il nous suffira de dire qu'il avait tout appris *dans le livre de la sainte charité,* et que sa vie entière ne fut qu'une soif ardente du martyr : ce sont bien là les caractères du don de sagesse à son plus haut degré.

257. D. Faut-il ardemment désirer le don de sagesse ?

R. Personne ne peut en douter, puisque le don de sagesse est inséparable de la divine charité et que ce don, participation de la Sagesse éternelle, nous apporte de si grands biens.

Le bienheureux Henri Suso nous parle en sa propre personne des pieux désirs de l'amant de la Sagesse éternelle. « Oh ! si je pouvais la voir au moins une fois, disait-il, si j'obtenais la grâce de lui parler, combien je m'estimerais heureux ! Que doit être celle qui parle si éloquemment d'elle-même, et qui promet de si grands biens à ses adorateurs !... » Au milieu de ses élans, la divine Sagesse lui apparut au loin, élevée sur une colonne de nuée et sur un trône d'ivoire, avec une majesté plus brillante que le matin, plus éblouissante que le soleil ; sa couronne était l'éternité ; son voile et son vêtement, la félicité ; son langage, la douceur ; et ses embrassements, l'abondance et la possession de tout bien. Elle paraissait à la fois éloignée et proche, sublime et humble, évidente et cachée, simple et pourtant incompréhensible ; plus élevée que les hauteurs des cieux, plus profonde que les abîmes de la mer ; c'était comme une reine qui régnait avec puissance jusqu'aux limites de la terre, et qui gouvernait toute créature avec douceur ;... c'était une maîtresse savante en toute chose... qui lui souriait avec grâce et majesté, en lui disant : « Mon fils, donne-» moi ton cœur. » Alors il se précipitait à ses pieds, et

lui rendait les plus humbles et les plus amoureuses actions de grâces. L'éternelle Sagesse disparut, et laissa son cœur plein de pensées célestes et d'enthousiasme pour sa beauté. « D'où peut donc, disait-il, venir tant d'amour, d'amabilité, de beauté, de splendeur, de grâces et de charmes ? Tant de choses précieuses peuvent-elles avoir une autre origine que le sein fécond de la Divinité même ? Me voilà donc, éternelle Sagesse, tout entier à votre amour ! Oui, je vous veux, je vous choisis pour la souveraine de mon cœur ; et c'est avec les sentiments les plus vifs de mon âme que je m'attache à vous. En vous est réuni d'une manière ineffable tout ce qu'on peut imaginer de beau, de précieux, d'aimable, de parfait ; vous êtes un fleuve éternel de délices, une fontaine d'où s'échappent tous les biens, un abîme incompréhensible de grâce et de bonté... En vous, je trouve les richesses, les honneurs, la vertu, la puissance, la gloire : puis-je vouloir autre chose ? ai-je encore un désir à former en ce monde ? Oh ! non ; vous seule, divine Sagesse, serez ma beauté, ma lumière, mon trésor (1). » Heureuse l'âme qui désire ainsi l'éternelle Sagesse : le don de sagesse lui sera largement donné.

258. D. Qu'est-ce que le don de science ?

R. C'est un don du Saint-Esprit qui nous fait connaître toutes les choses créées et humaines et nous en fait juger avec certitude et facilité par rapport à Dieu (I, 132). Les dons de sagesse et de science ont quelque chose de commun : tous deux nous font connaître Dieu et les créatures. Cependant, il y a une différence notable : quand le Saint-Esprit nous fait connaître et apprécier Dieu par les créatures, c'est le don de science ; quand il nous fait connaître les créatures et nous en fait juger par la connaissance et le goût qu'on a de Dieu, premier

(1) *Vie du B. Henri Suso*. C. 5 (éd. Cartier).

principe de toutes choses, c'est le don de sagesse (1).

Le premier et principal effet du don de science est de nous faire connaître et discerner avec une grande sûreté de jugement toutes les choses que nous devons rapporter à Dieu. La grâce est plus parfaite que la nature, et nous vient en aide dans les choses où nous pouvons être perfectionnés par la nature. Or, pour que notre intelligence adhère parfaitement aux vérités de la foi, il faut deux choses : premièrement, saisir avec exactitude ce qu'on lui propose de croire, ce qui est le propre du don d'intelligence ; secondement, porter un jugement certain et juste sur toutes ces choses, c'est à cela que se rapporte le don de science. Dieu juge avec certitude de la vérité sans discourir, par simple intuition : la science qui est un des dons du Saint-Esprit fait de même, parce qu'elle est une participation et une image de la science divine (2).

(1) D. Th. 2. 2. q. 9, a. 2, c. : Cognitio rerum humanarum vocatur *scientia*, quasi communi nomine importante certitudinem judicii appropriato ad judicium, quod fit per causas secundas. — *Ibid.* ad 1 : Fides est quoddam temporale in animo credentis. Et ideo scire quid credendum sit, pertinet ad donum scientiæ. — *Ibid.* ad 3 : Cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter ; et e converso cum secundum res divinas judicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam pertinet.

Viguier. *Inst. ad christ. theol.* C. 13, § 3 : Definitio doni scientiæ : est habitus infusus a gratia fluens, quo homo a Spiritu sancto movetur ad habendum certum et rectum judicium de his quæ sunt fidei, ad discernendum credenda a non credendis, absque omni discursu per causas secundas sive creatas, et quo habet certum judicium circa agenda, ut nullo modo deviet a ratione justitiæ.

(2) D. Th. 2. 2. q. 9, a. 1, c. : Gratia est perfectior quam natura. Unde non deficit in his in quibus homo per naturam perfici potest... Ad hoc quod intellectus humanus perfecte assentiat veritati fidei, duo requiruntur : quorum unum est quod sane capiat ea quæ proponuntur ; quod pertinet ad donum intellectus... Aliud autem est ut habeat certum et rectum judicium de eis : discernendo scilicet credenda a non credendis ; et ad hoc necessarium est donum scientiæ. — *Ibid.* ad 1 : In Deo est certum judicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum ;... et ideo divina scientia non est discursiva, vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex ; cui

Le second effet du don de science est d'agir sur la volonté et de la diriger vers le bien véritable. Le don de science, il est vrai, se rapporte directement et principalement à la spéculation, puisque par lui nous connaissons la vérité d'une manière plus exacte, plus profonde et plus certaine; cependant, il s'étend aussi à l'action, en ce sens que nous devons régler notre conduite sur cette même vérité. C'est ainsi que la science dirige la piété. Aussi on l'appelle la science des Saints (*Sap.* X, 10) : « Le Seigneur a conduit le juste par les voies droi- » tes et lui a donné la science des Saints (1). » — Au point de vue pratique, on peut dire que le don de science produit un effet très précieux : ce don nous éclaire et nous dirige dans les saintes voies de la pénitence, en nous faisant connaître la nature et les motifs de cette vertu, son utilité multiple et ses qualités essentielles ; il nous apprend à nous connaître nous-mêmes, à nous exciter à la contrition, à nous confesser humblement et sincèrement de nos péchés, à donner à Dieu une légitime satisfaction par tous les moyens en notre pouvoir, comme les jeûnes, les austérités, les veilles, les prières ferventes, et enfin à persévérer jusqu'à la mort dans la pénitence (2).

similis est scientia quæ ponitur donum Spiritus sancti, cum sit quædam participata similitudo ipsius.

(1) D. Th. 2. 2. q. 9, a. 3, c. : Oportet quod donum scientiæ primo quidem et principaliter respiciat speculationem, in quantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat ; secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, et eorum quæ ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis. — *Ibid.* ad 1 : Et hoc etiam modo dirigit pietatem. — *Ibid.* ad 3 : Et hæc est scientia Sanctorum.

(2) Stephanus a Borbone, S. O. Præd. *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*. P. 3, n° 164. Donum sciencie per penitenciam a malo culpe extrahit hominem defixum in fecibus viciorum... Notandum autem quod donum sciencie hominem illuminat : 1° ut ei quare sit penitendum appareat ; 2° ut statum suum scrutetur, et videat qualiter et quantum peccatum suum ei noceat ; 3° qualiter pro statu suo et peccato agnito doleat ; 4° qualiter vulnera que affligunt eum medico spirituali discrete exhibeat ; 5° qua-

259. D. Y a-t-il plusieurs degrés dans le don de science ?

R. Il y a trois degrés dans le don de science. — Le premier degré, nécessaire au salut, consiste à reconnaître que les créatures ne sont rien par elles-mêmes et que nous ne devons pas nous y attacher comme à notre fin dernière, mais nous en servir uniquement pour aller à Dieu (1). — Le second degré, partage des âmes entrées dans la voie de la perfection, consiste dans une grande modération qui fait qu'on use des créatures avec un véritable détachement intérieur (2). Ici l'âme commence à s'élever à Dieu sur les ailes d'un saint détachement et d'un véritable esprit de pénitence, et aussi par le spectacle de la nature. C'est la science recommandée par saint Antoine aux moines du désert, et que lui-même avait apprise à l'école du Saint-Esprit. Un philosophe le plaignait un jour d'être, comme solitaire, privé du

liter de peccatis suis integre Deo et hominibus satisfaciat; 6° quale et qualiter et quare jejunium teneat ; 7° qualem et quare peregrinacionem, et maxime transmarinam, facere habeat ; 8° quare et qualiter et quam diversimode homo orare debeat ; 9° quare in penitentia usque in finem perseverando maneat. — Nous ferons remarquer en passant que le traité d'Étienne de Bourbon sur les dons du Saint-Esprit n'était pas inconnu de saint Antonin, le nom seul de l'auteur indiqué dans le manuscrit par des initiales restait pour lui un mystère : In libro autem *de septem donis* cujus auctor fuit frater Ordinis Præd., sed nomen ibi non ponitur : in tertia parte ponit de dono scientiæ... Ibi inserit tractatum de pœnitentia prolixe et partibus ejus (*Sum. theol.* P. 4, tit. 16, c. unicum, de dono scientiæ).

(1) Dion. cart. *De donis*. Tr. 3, a. 25. Donum scientiæ triplicem obtinet gradum. Primus in eo consistit, ut homo universa creata respectu divinæ naturæ caduca et vana cognoscat, nec propter se diligenda, nec pro fine ultimo appetenda intelligat, eisque minus quam Deo inhæreat, et hic gradus doni scientiæ ad salutem exigitur, atque universis charitatem habentibus communis censetur.

(2) Dion. cart. *Ibid.* Ad secundum scientiæ hujus gradum proficisci debemus, ut scilicet de singulis rebus creatis, singillatim atque per proprias rationes sciamus, quoniam in ipsis non sit affectus figendus, nec quasi finalibus bonis sit in ipsis alligandus, sed in eis nec magis nec minus intendat sive utatur quam ad interiorem salutem requiritur.

secours qu'on trouve en lisant les livres. Antoine lui montrant alors le ciel et la terre : « Voilà, dit-il, un livre qui me tient lieu de tous les autres. » — Le troisième degré du don de science est le propre des parfaits, c'est l'esprit de renoncement poussé jusqu'à la pratique héroïque des conseils, et pour récompenser cette vie tout angélique, une sorte d'intuition du symbolisme de la nature (1). Saint François d'Assise nous apparaît comme un type achevé de cette science divine : il foule aux pieds toutes les choses terrestres pour épouser la sainte pauvreté, et, selon la pensée de pieux auteurs, se trouve bientôt au milieu de la création ce qu'était Adam au milieu du paradis terrestre. Il appelle toutes les créatures ses frères et ses sœurs et remonte par elles jusqu'au sein de la Divinité (II, 34-37).

260. D. Qu'est-ce que le don de conseil ?

R. C'est un don du Saint-Esprit qui nous fait connaître et suivre avec docilité et promptitude la volonté de Dieu dans toutes les circonstances où nous avons besoin d'un secours spécial. Le don de conseil correspond à la vertu de prudence et la suppose, mais le don surajoute à la vertu une lumière plus grande et une énergie nouvelle : la prudence suffit dans les cas ordinaires, dans les conjonctures embarrassantes et inopinées, le don de conseil est nécessaire. Les dons d'intelligence, de science et de sagesse nous éclairent et nous dirigent surtout à un point de vue général, le don de conseil nous fait connaître et suivre les meilleurs moyens d'arriver au but (2).

(1) Dion. cart. *Ibid.* Tertius denique gradus doni scientiæ, est in his quæ vitam activam concernunt adeo esse exercitatum, expertum atque perfectum, ut in omni... dubioso eventu perplexoque casu sciat verissime, promptissime ac saluberrime judicare, causas peccatorum elicere, rationes negligentioris pigrioriscque vitæ deserere, ad temporalium contemptum inducere, ad seriosissimam atque ad infatigabilem spiritualium profectuum conversationem attendere.

(2) D. Th. 2. 2. q. 52, a. 1, ad 1 : Quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia, quæ occurrere possunt,

Le don de conseil exerce son action sur notre vie tout entière : il nous fait connaître ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter, ce qu'il faut dire et ce qu'il faut taire, ce qu'il faut entreprendre et ce qu'il faut abandonner. Mais c'est surtout dans les circonstances difficiles de la vie que son secours se fait sentir aux âmes dociles et fidèles. Sans le don de conseil comment pourrions-nous éviter avec succès la précipitation, la témérité, l'inconsidération, la négligence, l'inconstance (1) ? Comment pourrions-nous réprimer la prudence de la chair, la ruse, l'astuce, la tromperie, les sollicitudes excessives (2) ? L'Esprit-Saint, par sa divine lumière et sa sage et puissante direction, éloigne tous ces obstacles et nous conduit au but par des moyens sûrs et efficaces. Le don de conseil est donc la règle supérieure des vertus ; il les modère, il les dirige, il leur fait produire des œuvres parfaites et dignes du salut éternel (3). Avec le don de conseil on arrive à la prudence consommée, à la véritable discrétion (I, 228).

C'est surtout dans les âmes appelées à une grande

fit quod *cogitationes mortalium sint timidæ, et incertæ providentiæ nostræ*, ut dicitur *Sap.* 9, 14. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo qui omnia comprehendit, quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi concilio a Deo accepto. — *Ibid.* a. 2. c. : Donum consilii respondet prudentiæ, sicut ipsum adjuvans et perficiens.

Viguier, *Inst. ad christ. theol.* C. 13, § 5 : Donum consilii est habitus infusus, quo homo movetur a Spiritu sancto ad bene et subito inquirendum circa singularia contingentia, et communiter ad recte se habendum erga ea, et fugiendum et servandum se ab illis quæ impedimentum præstant saluti. Donum consilii differt a tribus prædictis (intellectu, scientia et sapientia) : quia illa principaliter sunt circa universalia.

(1) D. Th. 2. 2. q. 43, a. 2, 4, 5, et q. 44.

(2) D. Th. 2. 2. q. 45.

(3) Stephanus a Borbone. S. O. Præd. *Ibid.* P. 5, n° 483. Que pertinent... ad donum consilii... sunt quatuor virtutes cardinales et alie que sub eis, ut earum species, ponuntur et disponuntur... Similiter de tribus theologicis virtutibus... N° 484. Donum consilii virtutes eligit per quas homines dirigat et perducat ad salutem, ut ab ipsis eliciat opera salutis.

perfection que le don de conseil produit des effets merveilleux. Le Saint-Esprit ramène sans cesse ces âmes dans leur intérieur par le recueillement, il les porte à agir paisiblement et avec des vues de foi, il leur inspire à chaque instant les moyens les plus propres à faire des progrès dans la vertu, il les éclaire et les soutient dans les épreuves. « L'homme, dans les aridités de la vie intérieure, dit Tauler, est tout entier à son propre fond, de sorte qu'il ne sait plus rien ni de Dieu, ni de ses grâces, ni de ses consolations, ni de tout ce qu'il a acquis autrefois. Tout cela lui est pris, enlevé ou caché, de sorte qu'il ne sait plus de quel côté aller, ni où se tourner. Dans cet abandon, l'homme a grand besoin du conseil de Dieu, pour se soutenir et s'abandonner à la volonté divine. Il lui est extrêmement utile et tout à fait nécessaire d'apprendre à se résigner et à mourir, à se livrer au jugement secret et terrible de Dieu, dans cette effroyable privation du bien précieux où consiste toute sa joie et sa consolation (1). » Dieu ne laissera pas cette âme affligée, et, par le don de conseil, il la conduira dans les voies souvent difficiles du parfait abandon.

261. D. Y a-t-il plusieurs degrés dans le don de conseil ?

R. Il y a trois degrés dans le don de conseil. Au premier degré, le don de conseil nous fait connaître et suivre avec promptitude et docilité la volonté de Dieu dans les choses de précepte et de stricte obligation ; au second degré, il nous incline à la pratique généreuse des conseils évangéliques ; au troisième degré, il nous fait entreprendre des œuvres saintes avec une perfection extraordinaire et vraiment héroïque (2). On peut voir,

(1) *Troisième sermon pour la Pentecôte.*

(2) Dion. cart. *De donis.* Tr. 3, a. 7. Primus gradus doni consilii est, per quem susceptivus est homo consiliorum Spiritus sancti quantum ad ea quæ necessaria sunt saluti, videlicet ad observanda

nous semble-t-il, un effet du don de conseil au second degré dans le sacrifice que sainte Catherine de Sienne fit de sa chevelure à l'âge de douze ans, pour assurer sa résolution d'appartenir uniquement et irrévocablement à Dieu. Comme aussi il est difficile de ne pas voir des actes du don de conseil au degré le plus élevé, dans le mouvement surnaturel qui pousse cette humble vierge à intervenir dans les affaires les plus graves de l'Église. En effet, réformer les mœurs d'un siècle corrompu, triompher des discordes civiles, exposer souvent sa vie et même son honneur, exhorter à la croisade, s'opposer au schisme, parler avec une sainte liberté aux puissants de la terre et même aux prélats de l'Église, ne sont pas des choses qui entrent dans les attributions d'une vierge chrétienne : il faut y reconnaître, surtout après un si grand succès, l'action du don de conseil au plus haut degré.

262. D. Qu'est-ce que le don de piété ?

R. C'est un don du Saint-Esprit qui nous remplit d'une affection vraiment filiale envers Dieu notre Père, et nous fait accomplir avec un saint empressement et de grand cœur tout ce qui se rapporte au culte de Dieu et au soulagement du prochain (1). Le don de piété correspond à la vertu de piété, et la vertu de piété comme la religion sont des vertus annexes de la justice. Cependant

præcepta : imo qui isto consilii gradu non decoratur, in statu condemnationis consistit... Secundus gradus doni consilii est, per quem evangelicis Christi consiliis aurem mentis inclinamus... Tertius gradus... ipsa Christi consilia perfecte implere.

(1) D. Th. 2. 2. q. 121, a. 1, c. : Quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum Patri exhibere, consequens est quod pietas, secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut Patri per instinctum Spiritus sancti, sit Spiritus sancti donum.

Viguier. *Inst. ad christ. theol.* C. 13, § 6 : Donum pietatis est habitus in voluntate hominis infusus, ad prompte et faciliter sequendum specialem instinctum Spiritus sancti, qui in repentinis movet eam, ut affectu filiali feratur in Deum ut Patrem, et exhibeat cultum et honorem Deo ut Patri.

le don de piété diffère de la vertu de religion, en ce que celle-ci honore Dieu comme Créateur et souverain Maître, tandis que le don du Saint-Esprit nous le fait honorer comme Père, selon cette parole de l'Apôtre : « Vous » avez reçu l'esprit d'adoption des enfants, par lequel » nous crions : Mon Père, mon Père (*Rom.* VIII, 15). » Ce qui distingue le don de piété de la vertu du même nom, c'est le mouvement tout particulier de l'Esprit-Saint qui porte l'âme à faire des actions plus grandes, et avec plus de perfection ; c'est aussi quelque chose de plus élevé et de plus noble dans le motif : la piété, comme vertu, a un côté humain, elle voit les bienfaits reçus ; tandis que le don de piété considère avant tout combien Dieu est digne en lui-même d'être aimé et servi (1).

Les effets du don de piété sont très nombreux et très consolants. Par rapport à Dieu ce sont de vifs sentiments de tendresse, de confiance et d'amour, des résolutions généreuses et même héroïques, des épanchements remplis d'une douceur et d'une suavité toute céleste. L'âme, pleine d'une soumission filiale et absolue aux dispositions de la divine Providence, est prête à accepter avec amour tout ce qu'il lui plaira d'ordonner. Le don de piété s'attache aussi à tout ce qui tient à Dieu : les créatures glorifiées dans le ciel, les créatures souffrantes en purgatoire et sur la terre, toutes les œuvres de miséricorde corporelle et spirituelle, tout ce qui peut contribuer à la gloire de Dieu et au bien de son Église, rien

(1) D. Th. in 3, dist. 31, q. 3, a. 2, quæst. 1, ad 1 : Donum (pietatis) immediatius ordinat ad Deum quantum ad modum operandi, sive mensuram operis, quam virtus : non autem quantum ad objectum vel finem. Quamvis ergo pietas virtus, quæ latria dicitur, ipsi Deo exhibeatur ; in hoc tamen accipit aliquid humanum pro mensura, scilicet beneficium a Deo acceptum, ratione cujus est debitor ei ; sed pietas quæ est donum, accipit in hoc aliquid divinum pro mensura, ut scilicet Deo honorem impendat, non quia sit ei debitus, sed quia Deus honore dignus est.

n'est omis, rien n'est négligé (1). Ce dévouement filial est donc universel. Mais il semble que ce n'est pas assez : il faut qu'il se manifeste encore avec promptitude et avec bonheur. Ce dernier résultat est comme le couronnement de tous les actes produits par le don de piété. Comment pourrait-on nourrir son âme de la parole divine, méditer attentivement la vie et la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, avoir une tendre dévotion à Marie et aux Saints, pratiquer les œuvres de miséricorde, sans éprouver pour Dieu de grands sentiments de confiance et d'amour (2) ?

263. D. Y a-t-il plusieurs degrés dans le don de piété ?

R. Il y a trois degrés dans le don de piété. — Et d'abord par rapport à Dieu : au premier degré, c'est le dévouement et la confiance filiale dans les limites de ce qui est nécessaire au salut ; au second degré, c'est un sentiment plus vif, un dévouement plus généreux ; au troisième degré, c'est quelque chose de surhumain, on y trouve l'expression d'un amour filial poussé jusqu'aux dernières limites. Il semble que nous pouvons placer au second degré l'exemple de Barthélemy de Valence, disciple de saint Louis Bertrand et célèbre professeur de théologie. Quand ce vénérable religieux parlait à ses

(1) D. Th. 2. 2. 121, a. 1, ad 3 : Pietas, secundum quod est donum, non solum exhibet cultum et officium Deo, sed etiam omnibus hominibus, in quantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare sanctos, non contradicere Scripturæ... Ipsa etiam ex consequenti subvenit in miseria constitutis. — In 3. disp. 34, q. 3, a. 2, quæst. 2, c. : Pietas donum uno et eodem modo dirigit in communicationibus quæ ad alterum sunt.

(2) Stephanus a Borbone, *Ibid.* P. 2, nº 72. Donum pietatis. . per spem ad Deum peccatores habet retrahere. *Jer.* XXXI. *In caritate perpetua dilexi te ; ideo attraxi te miserans.* Sunt autem septem attractoria pietatis, per que quasi per funiculos spei ad Deum attrahit, que sunt : verbum Dei : exempla misericordie Dei ; incarnatio Christi ; passio Christi ; crux et ea que pertinent ad crucem Christi ; festa et exempla misericordie Matris Christi ; compassio et misericordia que habetur et exhibetur pauperibus et amicis Christi, exempla misericordie et adjutorii que exhibent peccatoribus amici Christi, et beneficia eorum et adjutoria Ecclesiæ Christi.

disciples, son langage prenait malgré lui la forme d'une prière : « Jésus, mon amour, disait-il, dans cette ques-
» tion, votre serviteur saint Thomas considère la diffé-
» rence qu'il y a entre le temps et l'éternité : conduisez-
» moi à vous, ô mon Dieu. Amen. Dans les arguments
» de votre serviteur saint Thomas, il y a des difficultés
» que je ne sais pas comment expliquer, ô Maître de
» mon âme, donnez-moi votre Saint-Esprit, afin que je
» comprenne ce que je verrai un jour. Votre serviteur
» Cajetan parle ainsi sur tel ou tel sujet : qu'il jouisse
» pour toujours de votre bienheureuse vision, lui qui,
» par votre inspiration, a parlé de vous avec tant de
» sagesse. Il me semble qu'il y a ici telle ou telle dis-
» tinction à faire, pardonnez à mon audace, ô Seigneur
» des Anges, faites-moi la grâce, malgré mes péchés,
» de jouir un jour du ciel avec eux, par les mérites de
» votre sang. » — Quant au troisième degré du don de piété on en trouve l'application sublime dans la vie et les écrits de sainte Thérèse. La vivacité de son sentiment éclate dans cette parole : « Y a-t-il pour moi, Sei-
» gneur, quelque chose hors de vous ? » et la générosité de son dévouement se montre à découvert dans le cri de son cœur : « Ou souffrir, ou mourir. »

Par rapport au prochain, le don de piété suit la même marche ascensionnelle, car l'amour de Dieu et du prochain ne font qu'un seul et même amour. Au premier degré, l'Esprit-Saint nous pousse à donner libéralement et volontiers de notre superflu, dans la mesure de l'obligation que nous impose la loi de Dieu ; au second degré, nous nous montrons faciles à accorder même une partie de ce qui pourrait nous être nécessaire ; au troisième degré, nous allons jusqu'à nous donner nous-mêmes, et à pratiquer la charité dans ce qu'elle a de plus parfait (1). L'héroïsme du dévouement chrétien a des traits

(1) Dion. cart. *De donis*. Tr. 3, a. 40. Primus doni pietatis gradus est, per quem circa alios tam clementer, liberaliter seu commu-

assez nombreux et assez frappants pour nous dispenser de les signaler.

264. D. Qu'est-ce que le don de force?

R. C'est un don du Saint-Esprit qui nous communique le courage d'entreprendre ou de souffrir de grandes choses pour Dieu, et nous les fait accomplir ou supporter avec une fermeté et une confiance inébranlables, malgré tous les obstacles. Il y a une grande analogie entre la vertu de force et le don de force; cependant celui-ci donne aux actes de générosité une perfection plus grande, et pousse plus loin ses victoires. Un élément nouveau est introduit dans la lutte; c'est Dieu lui-même qui agit en nous et avec nous par son divin Esprit, et l'âme appuyée uniquement sur Dieu, pleine de confiance en Dieu seul, opère des prodiges (1).

nicabiliter nos habemus, sicut ad salutem exigitur. Tenemur enim proximis nostris spiritualia atque corporalia bona nostra pro causa, loco et tempore communicare. Dum igitur ex eo quod nobis abundat aliis damus, nec in tantum communicare volumus, quod ipsi penuriam aliquam sustineamus, tunc primum pietatis gradum adepti sumus. Secundus vero gradus ipsius est etiam ex necessariis nostris communicare confratribus. Tertius autem gradus est, dum homo seipsum aliquando impendit, quemadmodum ait Apostolus : *Libenter impendam et superimpendar ipse pro animabus vestris.*

(1) D. Th. 2. 2. q. 139, a. 1, c. : Quandoque non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in morte; sed hoc operatur Spiritus sanctus in homine... et hujus rei infundit quamdam fiduciam menti Spiritus sanctus, contrarium timorem excludens. — *Ibid.* ad 1 : Dare fiduciam... hoc pertinet ad fortitudinem quæ est donum Spiritus sancti. — In 3. dist. 34, q. 3, a. 1, quæst. 1, c. : Dona altiori modo operantur; et secundum hoc oportet accipere differentiam doni fortitudinis a fortitudinis virtute... Fortitudinis virtus mensuram sui actus habet humanas vires; unde ea quæ supergrediuntur vires hominis, neque aggreditur, neque sustinet... Sed donum fortitudinis habet pro mensura sui actus divinam potentiam, de cujus auxilio *confidit.* — *Ibid.* quæst. 2, c. : Quanto aliqua potentia est altior, tanto ad plura se extendit... Fortudinis donum utitur divina voluntate quasi sua,... et ideo unum donum fortitudinis se extendit ad omnes difficultates.

Viguier. *Inst. ad christ. theol.* C. 13, § 7 : Donum fortitudinis est habitus in appetitu irascibili infusus, quo disponitur animus ad hoc quod perveniat ad finem cujuslibet operis inchoati, et evadat quæ-

Les effets du don de force sont intérieurs ou extérieurs. A l'intérieur, c'est un vaste champ ouvert à toutes les générosités, à tous les sacrifices, souvent jusqu'à l'héroïsme: ce sont des luttes incessantes et victorieuses contre les sollicitations de Satan, contre l'amour et la recherche de soi-même, contre l'impatience. A l'extérieur, ce sont de nouveaux et éclatants triomphes remportés par le Saint-Esprit contre l'erreur et le vice; c'est aussi notre pauvre corps qui participe aux effets d'une force vraiment divine, et qui, secouru surnaturellement, se porte avec ardeur aux pratiques de la mortification, ou souffre sans faiblir les douleurs les plus cruelles. Le don de force est donc en vérité le principe et la source des grandes choses entreprises et souffertes pour Dieu.

« O mes amis, s'écrie Tauler, que ce don est noble et éminent! Ici le Saint-Esprit élève l'homme au-dessus même de son infirmité et de sa nature. C'est cette force divine qui faisait agir les saints martyrs, et qui leur faisait souffrir joyeusement la mort pour Dieu. C'est elle qui rend l'homme si magnanime, qu'il accomplirait seul volontiers pour l'amour de Dieu les œuvres de tous les hommes, et souffrirait toutes les adversités, comme saint Paul qui disait: « Je puis tout en Celui qui me » fortifie. » Par elle, l'homme ne craint ni le feu, ni l'eau, ni la mort, et dit encore avec saint Paul: « Je » suis certain que ni la mort, ni la vie, ni les princi- » pautés, ni les puissances, ni aucune autre créature, ne » pourront me séparer de la charité de Dieu. » Par elle, l'homme est si fort, que non seulement il ne ferait pas

cumque pericula imminentia : quod quidem excedit naturam humanam... Differt a virtute fortitudinis, quia illa... non sufficit dare fiduciam evadendi pericula. — Stephanus a Borbone. *Ibid.* n° 220. Donum fortitudinis hominem roborat et munit contra malum culpe, ut viriliter et expedite et faciliter resistat insultibus viciorum quæ diversimode hominem impugnant.

un péché mortel, mais qu'il aimerait mieux mourir que d'offenser Dieu par un péché véniel délibéré... L'homme peut avec cette force divine faire des choses merveilleuses (1). »

265. D. Y a-t-il plusieurs degrés dans le don de force ?

R. Il y a trois degrés dans le don de force. Tout ce que nous avons dit des degrés du don de conseil s'applique au don de force, car ces deux dons s'exercent sur un même objet : au don de conseil appartient la lumière pratique divine qui sert de guide, au don de force l'énergie prompte et facile de l'exécution. Au premier degré, c'est l'exécution efficace des choses de précepte ; au second degré, c'est la pratique des conseils ; au troisième degré, l'âme prend un essor surhumain, elle s'oublie elle-même, pour ne voir que Dieu seul, en qui elle place toute sa confiance et toute sa force. A ce degré suprême, nous voyons d'humbles vierges, de faibles enfants, affronter avec joie les plus affreux supplices et remporter la couronne du martyre (2). Nous devons aussi placer, sinon au même rang, du moins dans la même catégorie des

(1) *Troisième sermon pour la Pentecôte.*

(2) Dion. cart. *De donis.* Tr. 3, a. 18. Quoniam declaratum jam exstat, consilium et fortitudinem prout dona existunt, circa eadem versari seu operari materiam, dona consilii dirigente, donoque fortitudinis consiliata exequente, præterea, quicquid superius de gradibus consilii dictum est nunc quoque de fortitudine induci posset... Primus fortitudinis gradus est, per quem præcepta dominica efficaciter adimplemus secundum subsidium, influxum ac motum Spiritus sancti, quantum ad salutem requiritur. Secundus gradus in adimpletione consiliorum Christi consistit, in quantum professio exigit. Tertius vero est, per quem nosipsos penitus superamus omnemque creaturam transcendimus : omnia quoque dona ac præmia obliviscentes, ad ipsum Deum pure ac libere transvolamus, in ipso tanquam in domicilio commorantes... Fortitudo quæ est donum, facit pro Deo ac fide atque justitia libentissime pati, jucundissime mori, necemque optari, sicut de gloriosissimis Christi martyribus legitur, qui ad passionem velut ad epulas properarunt, ipsosque crudelissimos persecutores, infra immanissima mortis supplicia deriserunt.

actes héroïques de force, inspirés et soutenus par le Saint-Esprit, les luttes et les combats des âmes que Dieu appelle à la plus haute perfection et qu'il fait passer par le creuset des purifications passives (II, 83-177). Le bienheureux Henri Suso, à qui ces dures épreuves n'étaient pas inconnues, entendit un jour la divine Sagesse lui expliquer comment les vrais serviteurs de Dieu souffrent et ne sentent pour ainsi dire pas leurs souffrances, animés qu'ils sont par le don de force. « Il faut d'abord que mon serviteur aime la mortification et l'abnégation, et qu'il meure entièrement à lui et à toutes les créatures. Ce degré de perfection est bien rare, mais celui qui y est arrivé s'élève rapidement à Dieu et se transforme tellement en sa première origine, qu'il ne songe à lui et aux autres créatures qu'en Dieu seulement; cela fait naître en son âme un amour et une vive jouissance des œuvres de Dieu... L'amour et la joie font régner l'âme sur les œuvres de Dieu comme si elles étaient les siennes, et dès lors elle peut désirer et obtenir tout ce qu'elle veut, puisqu'elle s'est approprié le ciel, la terre et toutes choses. Est-il étonnant alors que les afflictions et les croix ne l'impressionnent point comme elles impressionnent ceux dont le désir formel est de ne pas souffrir? Les Saints ne sont pas plus que les autres hommes insensibles à la douleur... Mais leur âme est à l'abri de toute atteinte, puisqu'elle ne recherche et n'aime que la croix... Leur corps souffre, mais leur âme s'enivre de Dieu et savoure dans l'extase un bonheur ineffable. Comment, au sein de cette essence divine dans laquelle ils sont tout transformés, pouvoir ressentir la tristesse et la douleur? L'amour qui les anime fait qu'ils ne peuvent plus prendre la douleur pour une douleur, l'affliction pour une affliction; ils ne connaissent en Dieu qu'une paix profonde et inaltérable (1). »

(1) *Vie du B. Henri Suso*. C. 35.

266. Qu'est-ce que le don de crainte ?

R. C'est un don du Saint-Esprit qui nous communique une grande facilité dans la pratique du respect filial et de la soumission amoureuse que nous devons à Dieu comme à notre Père, et nous éloigne promptement du péché parce qu'il lui déplaît. Le don de crainte est le premier degré que nous rencontrons dans la formation de notre édifice spirituel : c'est « le commencement de la » Sagesse (*Eccli.* I, 16). » En effet, on commence à goûter Dieu, quand on commence à le craindre de cette crainte chaste et filiale qui procède de l'amour. Le don de crainte correspond à l'espérance et à la tempérance : à l'espérance, parce qu'il nous porte au respect filial envers Dieu, et nous fait éviter tout ce qui l'offense; à la tempérance, parce qu'il nous fait éviter, en vue de Dieu, tous les écarts de notre nature corrompue (1).

Les effets du don de crainte peuvent se réduire à deux : un respect profond et filial envers Dieu, et une extrême horreur des moindres péchés. — Ce respect de Dieu est universel et pratique ; partout et toujours l'âme, poussée par le divin Esprit, s'incline devant l'autorité majestueuse et paternelle de Dieu, devant ses droits, ses promesses, ses menaces. C'est aussi le res-

(1) D. Th. 2. 2. q. 19, a. 9, c. : Ad hoc quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primo requiritur ut sit ei subjectum non repugnans... Hoc autem facit timor filialis, vel castus, in quantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo inter dona Spiritus sancti, ultimum autem descendendo. — *Ibid.* q. 141, a. 1, ad 3 : Temperantiæ correspondet aliquod donum, scilicet timoris... Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cujus offensam vitat ; et secundum hoc correspondet virtuti spei ;... secundario autem potest respicere quæcumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam.

Viguier. *Inst. ad christ. theol.* C. 13, § 8, ver. 3 : Timor filialis est donum Spiritus sancti, a gratia in voluntate fluens, quo quis disponitur ad prompte et faciliter sequendum motionem Spiritus sancti, qua movet aliquem ut ex amore revereatur Deum tanquam Patrem ; et timeat illum offendere, atque ab eo separari.

pect de l'Église et de toutes les choses saintes, le respect des âmes, créatures de Dieu régénérées dans le Saint-Esprit et cohéritières de Jésus-Christ. Une âme fidèle au don de crainte ne connaît pas cette familiarité excessive et déplacée qui arrête tout progrès sérieux dans la vie intérieure, et va quelquefois jusqu'aux plus fâcheuses illusions dans la réception des sacrements. Le respect filial n'empêche pas cependant la confiance, ni les saints élans du divin amour; il n'arrête que la présomption et l'irrévérence. — Le don de crainte produit aussi une horreur extrême des plus petites fautes, accompagnée d'humilité, de vigilance, et d'une ferme résolution d'en éviter toutes les occasions (1).

« Cette crainte, dit Tauler, est un mur fort, ferme et assuré, qui préserve l'homme de toutes les faiblesses et de tous les obstacles: elle nous fait fuir devant les pièges et les embûches secrètes qui pourraient nuire à notre âme. Elle fait comme une bête sauvage ou comme un oiseau de proie qu'on veut prendre, et qui fuit avec rapidité devant ceux qui cherchent à l'atteindre. De même que Dieu a donné cet instinct aux créatures privées de raison, ainsi le Saint-Esprit donne à tous les siens cette crainte divine, afin qu'ils puissent éviter tout ce qui serait pour eux un obstacle. La noblesse et la dignité où le Saint-Esprit les a élevés les préservent du monde, du démon, de l'homme lui-même, et généralement de toutes les choses qui pourraient leur faire perdre la paix et le repos intérieur de l'âme, qui est véritablement la demeure de Dieu. La crainte divine évite encore tous ces moyens termes par lesquels la nature perfide essaie de nous

(1) Viguier. *Inst. ad christ. theol.* C. 13, § 8, ver. 2: Actus (timoris filialis) sunt timere et revereri. Objectum primum est malum culpæ, secundum est bonitas et dignitas Patris... Et datur hoc donum contra superbiam... Per timorem autem filialem quis reveretur Deum, et se subjicit illi : ideo timor filialis excludit principium sive primum effectum superbiæ.

arrêter dans le bien... Elle évite ces choses, parce qu'elle est le commencement de la sagesse (1). »

267. D. Y a-t-il des degrés dans le don de crainte?

R. Il y a trois degrés dans le don de crainte, comme dans tous les autres dons du Saint-Esprit, selon que le mouvement divin nous porte à des choses de précepte, ou de conseil, ou héroïques. Nous pouvons placer au second degré, les exemples d'un grand nombre de saints personnages, qui, au milieu des curiosités d'une grande ville, ou en présence d'un interlocuteur, gardent tellement la modestie des yeux qu'ils n'ont absolument rien vu ni rien remarqué. Au degré le plus élevé, nous citerons sainte Rose de Lima. Sa mère, fière de sa beauté, veut la produire dans le monde. L'angélique vierge en a compris les dangers : un jour elle s'écrase le pied sous une très grosse pierre; dans une autre occasion elle se brûle les deux pieds en les posant sur un brasier; plusieurs fois elle en vient à se frotter les paupières avec du piment, le visage et les mains avec du poivre. Par ces moyens, et beaucoup d'autres non moins extraordinaires, qu'un mouvement du Saint-Esprit pouvait seul autoriser, sainte Rose évite les dangers du monde et garde son âme virginale pure et sans tâche pour son divin Époux.

268. D. Qu'est-ce qu'on entend par les fruits du Saint-Esprit ?

R. Par les fruits du Saint-Esprit, on entend tous les actes vertueux arrivés à une certaine perfection et dans lesquels l'homme se délecte : ce n'est pas encore la jouissance parfaite (*fruitio perfecta*) de la fin dernière, c'est son commencement dans une jouissance relative. Les fruits, dans le plan que nous nous sommes tracé, passent avant les béatitudes, parce que celles-ci ont

(1) *Troisième sermon pour la Pentecôte.*

quelque chose de plus complet ; en effet, les fruits diffèrent des béatitudes, en ce sens que le nom de béatitudes n'est attribué qu'à des actes parfaits ou du moins accomplis d'une manière plus parfaite, tandis que cela n'est point absolument nécessaire pour les simples fruits du Saint-Esprit : d'où il résulte que les béatitudes peuvent être appelées des fruits du Saint-Esprit, et que tous les fruits du Saint-Esprit ne sont pas des béatitudes. Les fruits ne sont donc pas de simples actes vertueux, mais des actes vertueux assez complets pour remplir l'âme d'une ineffable délectation (1).

269. D. Combien distingue-t-on de fruits du Saint-Esprit ?

R. On peut dire, en général, qu'il y a autant de fruits du Saint-Esprit que d'actes vertueux possibles. Cependant on doit reconnaître que tous les actes des vertus et des dons du Saint-Esprit rentrent dans les douze fruits énumérés par saint Paul (*Gal.* V, 22) : la charité, la joie, la paix, la patience, la longanimité, la bonté, la bienveillance, la mansuétude, la bonne foi, la modestie, la continence, la chasteté. La charité, dans laquelle l'Esprit-Saint se donne spécialement à nous, est au premier

(1) D. Th. 1. 2. q. 70, a. 2, c. : Plus requiritur ad rationem beatitudinis quam ad rationem fructus. Nam ad rationem fructus sufficit quod sit aliquid habens rationem ultimi et delectabilis. Sed ad rationem beatitudinis ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum et excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur. Sunt enim fructus quæcumque virtuosa opera in quibus homo delectatur. — In 3, dist. 34, q. 1, a. 5, ad 1 : Virtutes dicuntur fructus non ratione habituum, sed quia in operibus delectationem annexam habent ; unde et virtutes quæ inter fructus nominantur, sicut castitas, mansuetudo, et hujusmodi, non ponuntur in quantum sunt virtutes, sed in quantum habent aliquam rationem delectandi. — Dion. cart. *in Epist. ad Gal.* V, 23 : Beatitudines et fructus conveniunt in hoc, quod sunt actus virtutum seu donorum. Sed beatitudo superaddit ad rationem fructus excellentiam quamdam. Beatitudines namque sunt actus præcipuarum virtutum, propter quod potius attribuuntur donis quam virtutibus. Omnes ergo beatitudines fructus dici possunt, non autem e contrario.

rang, parce qu'elle est l'image du divin Amour, et qu'elle est la source de tous les autres fruits du Saint-Esprit. — En effet, la *charité* produit nécessairement en nous la *joie*, car celui qui aime se réjouit de son union avec l'objet aimé. La perfection de la joie, c'est la *paix* que rien ne trouble et qui se repose dans la possession de Dieu. Cette paix est-elle menacée par quelque malheur, la charité se manifeste par la *patience;* souffre-t-elle quelque retard dans les biens qu'elle attend, elle se fait jour par la *longanimité.* — La charité par rapport au prochain : c'est la *bonté* qui veut faire le bien, la *bénignité* qui l'exécute, c'est la *mansuétude* qui supporte les maux que le prochain veut nous faire et qui réprime la colère, c'est la *bonne foi* ou *fidélité,* simple et candide, sans ruse ni artifice. — Enfin, par rapport à nous-mêmes, la charité apparaît dans la *modestie* qui règle notre tenue extérieure, dans la *continence* qui éloigne des plaisirs permis, dans la *chasteté* qui ne se laisse point entraîner aux plaisirs défendus (II, 60). On le voit, les actes des vertus et des dons produisent des fruits délicieux : c'est le Saint-Esprit, principe actif et fécond de vie surnaturelle, qui les forme et les développe en nous jusqu'à leur pleine et entière maturité (1).

(1) D. Th. 1. 2, q. 70, a. 3, c.: Inter fructus Spiritus sancti primo ponitur *charitas,* in qua specialiter Spiritus sanctus datur, sicut in propria similitudine... Ad amorem autem charitatis ex necessitate sequitur *gaudium;* omnis enim amans gaudet ex conjunctione amati... Perfectio autem gaudii est *pax*... Hæc autem duo importat, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur, et ut desideria nostra conquiescant in uno... In malis autem bene se habet mens quantum ad duo: primo quidem ut non perturbetur mens per imminentiam malorum, quod pertinet ad *patientiam:* secundo ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad *longanimitatem*... Ad id autem quod est juxta hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis, primo quidem quantum ad voluntatem bene faciendi; et ad hoc pertinet *bonitas;* secundo quantum ad beneficentiæ executionem; et ad hoc pertinet *benignitas;*... tertio quantum ad hoc quod æquanimiter tolerantur mala ab eis illata; et ad hoc pertinet *mansuetudo,* quæ cohibet iras; quarto quantum ad hoc quod non solum per iram proximis non noceamus, sed etiam neque

270. D. Qu'est-ce qu'on entend par les béatitudes ?

R. On comprend sous ce nom les actes des vertus parfaites et surtout les actes des dons du Saint-Esprit qui nous conduisent à notre fin dernière. On les appelle béatitudes par métonymie, parce qu'elles sont la cause et le gage de la félicité éternelle ; ces actes sont eux-mêmes accompagnés d'une consolation toute céleste, et, à ce point de vue, on peut dire aussi que c'est déjà un vrai bonheur.

On compte huit béatitudes : la pauvreté d'esprit, la douceur, les larmes, la soif de la justice, la miséricorde, la pureté du cœur, l'amour de la paix, les persécutions souffertes pour la justice. Les sept premières correspondent aux sept dons du Saint-Esprit, la dernière est comme un résumé de toutes les autres (1).

En attribuant aux béatitudes les actes des vertus parfaites et des dons du Saint-Esprit, nous n'avons point l'intention de les restreindre d'une manière absolue aux choses de conseil ou héroïques. Nous avons déjà dit que les actes des dons du Saint-Esprit pouvaient avoir lieu, même en ce qui concerne les choses communes et de

per fraudem vel per dolum ; et ad hoc pertinet *fides*... Sed ad id quod infra est, bene disponitur homo primo quidem quantum ad exteriores actiones per *modestiam*,... quantum ad interiores concupiscentias per *continentiam* et *castitatem*... castitas refrenat ab illicitis, continentia vero a licitis.

(1) D. Th. 1. 2. q. 69, a. 1, c. : Ad finem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum, et præcipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine æterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus sanctus, ad cujus obedientiam et sequelam per dona perficimur. Et ideo beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus et a donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus. — *Ibid.* a. 3, ad 5 : Octava beatitudo est quædam confirmatio et manifestatio omnium præcedentium... Unde quodammodo ad septem præcedentes pertinet. — *Ibid.* q. 70, a. 2, c. : Beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quæ etiam ratione suæ perfectionis magis attribuuntur donis quam virtutibus.

Sylvius (1. 2. q. 69, a. 1) : Vocantur beatitudines per metonymiam, quia sunt causa et meritum beatitudinis.

précepte, quand la volonté divine demande de nous une promptitude plus grande et une docilité plus parfaite, et que notre faiblesses exige un principe d'action plus élevé (I, 246, 248). Les béatitudes comprennent donc les actes des dons du Saint-Esprit dans toute leur étendue, même à ce premier degré, *in ordine ad beatitudinem,* c'est-à-dire, en tant que ces actes sont la cause, le gage, et comme une sorte de commencement de la béatitude éternelle. A ce titre, ceux qui usent modérément des richesses peuvent posséder à un certain degré la première béatitude, la pauvreté d'esprit, et ceux qui supportent généreusement les persécutions et les tentations ordinaires de la vie, surtout quand elles sont de longue durée, peuvent aussi posséder la huitième béatitude qui consiste à souffrir pour la justice (1).

271. D. Quels sont les rapports qui unissent les béatitudes aux dons du Saint-Esprit?

R. Les auteurs ont considéré deux choses dans les rapports qui peuvent exister entre les béatitudes et les dons : les uns se sont arrêtés à la conformité des objets, d'autres ont préféré ne voir que les motifs. Saint Thomas, à la suite de saint Augustin, a suivi cette dernière marche (2). Voici, d'après le Docteur angélique, les rap-

(1) Joannes a Sancto Thoma. *Curs. theol.* in 2. 2. q. 68 usque ad 70, disp. 18, a. 9: Inquires: An istæ beatitudines contineant solum opera surerogationis et consilii, an etiam præcepti et communiter facta? *Resp.* Omnia complecti, secundum quod speciali instinctu Spiritus sancti fiunt in ordine ab beatitudinem. Licet enim plura sint opera ex objecto suo magna et extraordinaria, ut totalis abjectio divitiarum per paupertatem Spiritus, tranquillitas omnium passionum, tolerantia persecutionum hujus vitæ, etc., tamen alia sunt quæ licet in se non sint magna, respectu tamen hujus subjecti infirmi, et difficultatibus pluribus circumdati magna sunt et egent peculiari dono, et motione Spiritus sancti, sine qua non vincet illas difficultates. Et sicut uti moderate divitiis, etiamsi non relinquantur omnino, etiam pertinere potest ad paupertatem Spiritus, et non frangi persecutionibus et tentationibus ordinariis, præsertim multo tempore, beatitudo esse potest.

(2) D. Th. 1. 2. q. 69, a. 3, ad 3: In attributione beatitudinum

ports qu'on peut remarquer entre les béatitudes et les dons du Saint-Esprit :

Au don d'intelligence correspond la sixième béatitude (2. 2, q. 8, a. 7) : « Bienheureux ceux qui ont le cœur » pur, car ils verront Dieu ; » au don de science, la troisième béatitude (2. 2. q. 9, a. 4) : « Bienheureux ceux » qui pleurent, parce qu'ils seront consolés ; » au don de sagesse, la septième béatitude (2. 2. q. 45, a. 6) : « Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appe- » lés les enfants de Dieu ; » au don de conseil, la cinquième béatitude (2. 2. q. 52, a. 4) : « Bienheureux les » miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde : » au don de piété, la seconde béatitude (2. 2. q. 121, a. 2) : « Bienheureux ceux qui sont doux, parce qu'ils possé- » deront la terre ; » au don de force, la quatrième béatitude (2. 2. q. 139, a. 2) : « Bienheureux ceux qui ont » faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés ; » au don de crainte, la première béatitude (2. 2. q. 19, a. 12) : « Bienheureux les pauvres d'esprit, car le » royaume des cieux leur appartient. » La huitième béatitude étant comme la confirmation et la manifestation des sept premières, se rapporte par le fait même aux sept dons du Saint-Esprit dont l'application vient d'être faite à chacune de ces béatitudes (1).

Telles sont les opérations merveilleuses du Saint-Esprit dans les âmes. Les rapports que nous venons d'établir entre les dons et les béatitudes sont fondés sur des motifs sérieux, mais ils ne sont pas tellement exclusifs

ad dona possunt duo considerari : quorum unum est conformitas materiæ... Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum ; et sic quantum ad aliqua eorum oportet aliter attribuere ; præcipue enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum, quæ pertinet ad pietatem, etc... Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus.

(1) D. Th. *Ibid.* ad 5 : Octava beatitudo est quædam confirmatio et manifestatio omnium præcedentium... Unde... quodammodo ad septem præcedentes pertinet.

qu'on ne puisse admettre l'influence simultanée de plusieurs dons du Saint-Esprit dans une seule béatitude. En effet, les dons du Saint-Esprit sont inséparablement liés et unis dans la charité; si l'un ou l'autre de ces mouvements divins est plus particulièrement signalé sur un point, en raison du but à atteindre, ce n'est point sans le concours des autres dons qui l'accompagnent. Il peut donc arriver que deux ou plusieurs dons du Saint-Esprit soient en même temps les principes d'action d'une seule béatitude, comme aussi que deux ou plusieurs béatitudes paraissent se rapporter à un seul don du Saint-Esprit. En dernière analyse, ces phénomènes de la vie intérieure sont le secret de Dieu : qu'il nous suffise de savoir qu'il n'y a pas de béatitude sans un don du Saint-Esprit, comme principe des actes qu'elle produit (1).

(1) D. Th. in 3, dist. 34, q, 1, a. 4, ad 5: Non oportet quod singulis donis singulæ beatitudines respondeant; quia alicui respondent duæ beatitudines, et alicui beatitudini duo dona, unum sicut dirigens, alterum sicut exequens. Sed secundum hoc dicuntur beatitudines donis respondere, quia non est aliqua beatitudo quæ directe non respondeat alicui dono, neque aliquod donum cui non respondeat aliqua beatitudo. — 1. 2. q. 68, a. 5, c.: Dona Spiritus sancti connectuntur sibi invicem in charitate. — *Ibid.* ad 3: Non datur intelligi quod unum donum possit esse sine alio.

LIVRE III

DE L'UNION DE L'AME A DIEU [1]

CHAPITRE I

De la nature de l'union de l'âme à Dieu

L'union divine, but et terme de la vie intérieure, 272. — *Différentes sortes d'union à Dieu en dehors de la charité*, 273. — *L'union à Dieu par la grâce sanctifiante et par la charité, ce que c'est*, 274; *ses degrés*, 275. — *Jésus-Christ est-il présent en nous par sa sainte Humanité*, 276. — *Les missions divines invisibles, ce que c'est et ce qu'il faut faire pour les mériter*, 277. — *L'union fruitive, ce que c'est*, 278, 279; *ses différentes sortes*, 280. — *L'union fruitive n'est pas une transformation absorbante de l'âme en Dieu*, 281. — *La perfection de l'âme ne consiste pas essentiellement dans l'union fruitive*, 282. -- *L'union de charité est de même genre que l'union fruitive de la gloire*, 283. — *L'union de charité sur la terre est quelquefois plus grande que l'union fruitive du ciel, mais elle est moins parfaite*, 284. — *A quels signes peut-on reconnaître l'union de l'âme à Dieu*, 285.

272. D. Quel est le but et le terme de la vie intérieure ?

(1) Nous intitulons ce livre *de l'union de l'âme à Dieu* et non *de la vie unitive*, pour deux raisons. La première est que les questions groupées ici pour plus de clarté ne sont pas toutes exclusivement applicables aux parfaits, elles concernent aussi quelquefois les âmes justes à tous les degrés de la vie intérieure. En second lieu, nous avons choisi ce titre, parce que ce dernier livre de notre première

R. Le but et le terme de la vie intérieure, c'est l'union la plus parfaite possible de l'âme à Dieu.

La perfection suprême de tous les êtres consiste en ce que chacun d'eux retourne selon sa nature au principe d'où il dérive, car le principe a toute la perfection de l'effet, et plus encore : l'ouvrier qui a commencé l'ouvrage peut seul l'achever.

Or, Dieu, souveraine Bonté, est la cause suprême de toutes les créatures, et celles-ci, par l'impression qu'elles ont reçue de leur principe, retournent à Dieu, souveraine Bonté, par un cercle parfait. Ce retour, il est vrai, est imparfait et indirect dans les êtres privés de raison. Dieu les conduit vers une fin particulière qui leur est propre : ils ne retournent pas directement et immédiatement à leur premier principe ; néanmoins ils se rapprochent de Dieu par une similitude plus ou moins grande, selon le degré qu'ils occupent dans l'échelle des êtres. — Pour nous, créatures intelligentes, le retour à Dieu est direct et immédiat. Dieu est notre premier principe et notre fin dernière ; il nous a créés par amour, il nous excite à retourner à lui par amour et il imprime en nous cet amour qui nous porte à lui comme au souverain Bien : notre vie, de son principe à son terme, est comme une circulation admirable d'amour divin. Or, c'est le privilège de l'amour de charité de nous unir à Dieu, source de toute bonté et de toute perfection. Cette union à Dieu, il est vrai, reste imparfaite sur la terre, mais elle est le principe et le gage de l'union consommée qui nous attend au ciel (1).

partie, complément nécessaire des deux autres qui traitent de la vie purgative et illuminative, n'aura son cadre entièrement rempli qu'en y ajoutant notre seconde partie, où il est parlé *de la théologie mystique*. On voudra donc bien ne pas oublier que pour avoir un ensemble *de la vie unitive*, telle que nous l'avons décrite (I, 8), il faut joindre aux questions plus générales traitées ici, la seconde partie de notre travail dont ce troisième livre *de l'union de l'âme à Dieu* sera comme une sorte d'Introduction.

(1) D. Th. 1. p. q. 103, a. 1, c. : Ultima perfectio uniuscujusque

273. D. Y a-t-il en dehors de la grâce sanctifiante et de la charité, une sorte d'union de l'âme à Dieu ?

R. Sans parler de l'union divine par la lumière de gloire, il y a deux sortes d'union à Dieu, en dehors de la grâce sanctifiante et de la charité : l'union naturelle, et l'union surnaturelle commencée ou imparfaite.

L'union naturelle de l'âme à Dieu consiste en ce que Dieu s'unit en quelque manière à tous les êtres par sa puissance, sa présence et son essence : par sa puissance, parce que tout lui est soumis ; par sa présence, car toutes choses sont à découvert devant ses yeux ; par son essence, parce qu'étant infini, il est présent partout, comme cause efficiente et première de tout ce qui existe (1). Cette union naturelle est plus grande encore dans les êtres intelligents, car le Verbe « est » la lumière qui illumine tout homme venant en ce » monde ; » cette lumière exerce dans l'âme une influence particulière comme cause universelle, ce qui ne peut avoir lieu sans une sorte d'union (2). Dans l'ordre

est in consecutione finis. — *Ibid.* q. 44, a. 4, c. : Divina bonitas est finis rerum omnium. — In 4. dist. 49, q. 1, a. 3, quæst. 1, c. : Omnia procedunt a Deo, in quantum bonus est, ut dicit Aug. (L. I. *De doct. christ.* c. 32), et Dion. (C. 4. *De div. nom.*), ideo omnia creata secundum impressionem a Creatore receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum ; et sic in rebus quædam circulatio invenitur, dum a bono egredientia in bonum tendunt. Hæc autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem manet imperfecta. Illæ enim creaturæ quæ non ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum, a quo processerunt, sed solummodo ad consequendam ejus similitudinem qualemcumque, non perfecte habent hanc circulationem ; sed solum illæ creaturæ quæ ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt ; quod solum est rationabilium creaturarum, quæ Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem ; in qua assecutione beatitudo eorum consistit.

(1) D. Th. 1 p. q. 8, a. 3, c. : Est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur ; est per præsentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt, et aperta oculis ejus ; est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi.

(2) Joan. I, 9 : Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. — D. Th. 1. p. q. 79, a, 4, ad 1 : Illa lux

naturel, la perfection des êtres intelligents consiste dans l'union à Dieu par la connaissance et l'amour naturels.

L'union surnaturelle commencée ou imparfaite consiste dans l'adhésion surnaturelle de l'âme à Dieu par la foi et par l'espérance, même en dehors de la charité. En effet, la foi et l'espérance nous attachent déjà à Dieu, comme au principe d'où découlent tous nos biens : la foi comme au principe qui nous fait connaître la vérité, l'espérance comme au principe qui nous met en possession d'une bonté parfaite, et nous donne un secours efficace pour obtenir la béatitude. Dans la foi et l'espérance, séparées de la charité, on adhère à Dieu, il est vrai, mais ce n'est pas pour lui-même : l'union intime du divin amour n'existe pas encore (1). Il n'y a dans les actes de ces deux vertus qu'une union commencée ou imparfaite : ce sont néanmoins des grâces précieuses qui nous mettent en rapport immédiat avec le souverain Bien, et qui préparent l'union parfaite de la charité.

On doit le reconnaître, les deux sortes d'union dont nous venons de parler n'ont pas la perfection nécessaire pour constituer l'intimité et la compénétration dans une vie commune : la charité seule peut produire cet effet (2).

vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quamdam particularem virtutem.

(1) D. Th. 2. 2. q. 17, a. 6, c. : Charitas facit hominem Deo inhærere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt inhærere Deo sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt... Fides facit hominem Deo inhærere, in quantum est nobis principium cognoscendi veritatem... Spes autem facit Deo inhærere, prout est in nobis principium perfectæ bonitatis, in quantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

(2) D. Th. *in Joan.* C. 17, l. 6 : Licet lux sit cum hominibus non tamen omnes sunt in luce solis ; sed tantum eam videntes. Sic ergo cum Deus sit ubique, est cum omnibus qui sunt ubicumque : sed tamen non omnes sunt cum Deo, nisi qui ei conjunguntur per fidem et dilectionem, et tandem conjunguntur per perfectam fruitionem.

274. D. En quoi consiste l'union de l'âme à Dieu par la grâce sanctifiante et par la charité ?

R. L'union de l'âme à Dieu par la grâce sanctifiante consiste dans une véritable et réelle participation de la nature et de la vie de Dieu. La grâce sanctifiante, en effet, est une qualité de l'ordre divin qui nous est tellement intime et inhérente qu'elle remplit dans l'âme élevée à l'ordre surnaturel des fonctions analogues à celles que remplit la forme naturelle : c'est un don admirable et permanent qui nous fait par participation ce que Dieu est par nature. La vie divine en nous est donc fondée dans la grâce sanctifiante : c'est une élévation de l'âme, affectant immédiatement sa substance, et lui communiquant un être nouveau, une nature nouvelle, qui devient dans l'âme le principe d'une vie qui par elle-même ne convient qu'à Dieu. Pour agir surnaturellement, il faut d'abord avoir un être surnaturel (1). La charité et les habitudes infuses, cortège inséparable de la grâce sanctifiante, perfectionnent simultanément nos puissances et les élèvent aussi à l'ordre surnaturel. Tout alors est divinisé en nous, notre nature et nos principes d'opération : c'est l'union de l'âme à Dieu par la grâce sanctifiante et par les habitudes infuses (2).

« La charité, dit le bienheureux Albert le Grand, nous unit à Dieu et nous transforme en Dieu ; elle nous fait adhérer à Dieu et nous fait un même esprit avec lui :

(1) D. Th. In 3, dist. 13, q. 1, a. 1 : Perficit ipsam (animam) formaliter in esse spirituali, secundum quod Deo similatur, unde et animæ vita dicitur. — 1. p. q. 43, a. 5, ad 2 : Anima per gratiam conformatur Deo. — 1. 2. q. 110, a. 2, c. : Illis quos (Deus) movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas, seu qualitates, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum : et sic donum gratiæ qualitas quædam est.

(2) D. Th. 1. 2. q. 110, a. 4, ad 1 : Sicut ab essentia animæ effluunt ejus potentiæ quæ sunt operum principia ; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ moventur ad actus.

l'amour ne peut se reposer que dans la possession entière et pacifique de l'objet aimé. C'est ainsi que l'amour de charité unit Dieu à l'homme et l'homme à Dieu, car Dieu n'habite pas dans les cœurs d'où la charité est absente. Si nous avons la charité, nous possédons Dieu, parce que Dieu est charité. Il n'y a rien de plus fort que la charité : elle n'a pas de repos qu'elle n'ait pénétré efficacement et totalement jusqu'au plus intime de l'âme, et qu'elle ne soit arrivée autant que possible à l'unité (1). »

Telle est en réalité l'union de l'âme à Dieu par la grâce sanctifiante et la charité. Cette union nous rend Dieu tellement présent que si, par impossible, Dieu n'était pas naturellement en nous par sa puissance, sa présence et son essence, il y serait réellement par ce moyen surnaturel. Il est difficile d'entrer plus avant dans ce mystère dont la profondeur échappe ici-bas à nos investigations. Ajoutons un mot cependant. L'âme est alors unie à Dieu comme à l'objet de sa connaissance et de son amour, non pas seulement d'une manière ordinaire et naturelle, comme il arrive lorsque nous connaissons ou que nous aimons en dehors de la charité, mais d'une manière beaucoup plus forte et plus intime par un principe de grâce et en vertu d'une participation de la vie divine, c'est-à-dire par tous les liens d'une véritable amitié, adhérence mutuelle qui fait que l'objet aimé est

(1) B. Albertus Magnus. *De adhærendo Deo*. C. 12 : Solus amor est quo convertimur ad Deum, transformamur in Deum, adhæremus Deo, unimur Deo, ut simus unus spiritus cum eo... Amor enim ipse non quiescit, nisi in amato. Quod fit, cum obtinet ipsum possessione plenaria et pacifica. Nempe amor ipse, qui et charitas, est via Dei ad homines, et via hominis ad Deum : et mansionem Deus habere non potest, ubi charitas non est. Si igitur charitatem habemus, Deum habemus, quia Deus charitas est. Proinde nihil amore acutius, nihil subtilius, aut penetrabilius, nec quiescit, donec naturaliter totam amabilis penetravit virtutem et profunditatem ac totalitatem, et unum se vult facere cum amato : et si fieri potest, ut hoc idem ipse sit quod amatum.

dans le sujet aimant, et le sujet aimant dans l'objet aimé (1). Dieu, vrai soleil de justice, darde alors ses rayons sur l'âme justifiée comme dans un cristal pur et limpide, il lui imprime son image et lui communique ses propriétés ; ou bien, à la manière du feu qui échauffe, pénètre et embrase le fer, il rend cette âme semblable à lui par une participation de sa propre forme.

Est-il nécessaire d'ajouter que par cette union surnaturelle nous devenons les enfants adoptifs de Dieu et les cohéritiers de Jésus-Christ. Comme aussi, par la production de la grâce sanctifiante dans l'âme du juste, il y a une présence de Dieu réelle et substantielle, la Trinité tout entière habite en nous et s'unit à nous, d'après cette parole (*Jean*, XIV, 23) : « Si quelqu'un m'aime,... » nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre » demeure (2). » En effet, s'il n'y a que le Fils et le

(1) 1. p. q. 8, a. 3, c. : Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter : uno modo per modum causæ agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso ; alio modo sicut objectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animæ, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. — 1. 2. q. 28, a. 2, c. : Quantum ad vim apprehensivam, amatum dicitur esse in amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis... Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem, in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quæ ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere... Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quamdam complacentiam in ejus affectu, ut vel delectetur in eo aut in bonis ejus apud præsentiam, vel in absentia per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem *concupiscentiæ*, vel in bona quæ vult amato, per amorem *amicitiæ*... Potest autem et tertio modo mutua inhæsio intelligi in amore *amicitiæ* secundum viam redamationis, in quantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.

(2) D. Th. in 3, dist. 34, q. 1, a. 3 : Assumptio quæ fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quamdam participationem divinæ naturæ secundum quamdam assimilationem ad bonitatem illius, secundum illud (II. Petr. I, 4) : *Ut divinæ consortes naturæ*, etc. : et ideo hujusmodi assumptio communis est tribus personis et ex parte principii, et ex parte termini. — 1 p. q. 43, a. 4, c. : Per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Joan. XIV, 23 : *Ad eum veniemus, et apud eum mansionem faciemus.*

Saint-Esprit qui soient envoyés, comme nous le verrons bientôt, lorsque nous parlerons des missions divines invisibles (I, 277) ; néanmoins, quiconque reçoit le Fils et le Saint-Esprit, reçoit aussi le Père, car les trois personnes divines sont inséparables.

Massoulié résume en ces termes l'importante question de l'union de l'âme à Dieu par la grâce sanctifiante. « La grâce, dit-il, est le fondement de tout l'ordre surnaturel, il faut nécessairement qu'elle soit une participation de la nature divine. Dignité inconcevable du chrétien ! Tout chrétien est participant de la nature même de Dieu ; peut-on imaginer quelque chose de plus grand ? Et il faut nécessairement que l'homme soit enrichi de ce privilège ; parce que, comme dit saint Thomas, après saint Denys, « pour pouvoir produire des opérations spirituelles, il faut avoir une nature spirituelle ; et, à parler universellement, l'on ne peut avoir des opérations d'une nature sans participer à cette nature (*quæst. disp. q.* 27, *De verit. a.* 2)... » Voilà ce qu'est la grâce qui nous sanctifie et qui nous fait chrétien... Elle est une participation de la nature divine, et par conséquent le principe des opérations surnaturelles et divines de la connaissance et de l'amour, de la possession de Dieu en lui-même. Car c'est uniquement pour cette fin que Dieu nous a communiqué ce don précieux et admirable de la participation de sa nature (II. *Petr.* I, 4). De sorte que maintenant l'homme étant élevé à un ordre si noble, il ne devrait plus avoir d'autre règle de ses actions que la divinité même participée ; car ce n'est plus un homme, c'est un Dieu par participation qui opère (1). Mon Dieu, qu'il se trouvera peu de chrétiens, s'il faut les reconnaître par cette règle ! c'est néanmoins

(1) D. Th. in 3, dist. 34, q. 1, a. 3 : Oportet quod regula sit divinitas ab homine participata suo modo, ut jam non humanitas, sed quasi Deus factus participative operetur.

celle qu'on doit suivre, si l'on veut soutenir solidement le nom de chrétien (1).... »

275. D. Y a-t-il des degrés dans l'union de l'âme à Dieu par la grâce sanctifiante et la charité ?

R. Il y a des degrés bien divers dans cette union. L'union de l'âme à Dieu, à la vérité, est *essentiellement* la même dans tous les membres vivants de Jésus-Christ ; elle n'est ni plus ni moins grande, en ce sens que tous ceux qui possèdent la charité sont unis au souverain Bien et participent à sa vie : ils demeurent en Dieu, et Dieu, de son côté, habite en eux comme dans ses temples. Néanmoins, la mesure fixée par la volonté divine apporte une grande diversité dans les degrés de l'union divine par la charité ; car « la grâce a été donnée à cha- » cun selon la mesure des dons de Jésus-Christ (*Eph.* » IV, 7), » pour la complète édification de son corps mystique. Les dispositions et la coopération des âmes sont aussi, il est vrai, une des causes de cette diversité dans les degrés de l'union divine par la charité : mais, il faut le reconnaître, la première et la principale cause, c'est Dieu. En effet, c'est Dieu qui prépare notre libre arbitre, et, à ce point de vue, nos dispositions n'occupent qu'un rang secondaire, bien qu'elles restent et demeurent dans la pratique une des conditions indispensables à notre avancement spirituel (2).

(1) *Traité de l'amour de Dieu.* P. 3, c. 7, § 1.

(2) D. Th. 1. 2. q. 112, a. 4, c. : Habitus duplicem magnitudinem habere potest : unam ex parte finis vel objecti... aliam vero ex parte subjecti... Secundum igitur primam magnitudinem gratia gratum faciens non potest esse major et minor ; quia gratia secundum sui rationem conjungit hominem summo bono, quod est Deus. Sed ex parte subjecti, gratia potest suscipere magis vel minus, prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiæ quam alius. Cujus diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte præparantis se ad gratiam ; qui enim magis se ad gratiam præparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte potest non accipi prima ratio hujus diversitatis ; quia præparatio ad gratiam non est hominis nisi in quantum liberum arbitrium ejus præparatur a Deo. Unde prima

276. D. Notre-Seigneur Jésus-Christ est-il présent en nous par sa sainte Humanité ?

R. Jésus-Christ, *en tant qu'homme*, n'est à proprement parler qu'au ciel, où il est assis à la droite de son Père, et au Saint-Sacrement de l'autel. L'Humanité sainte de Notre-Seigneur n'est présente dans l'âme juste que *par son action*. Ce n'est donc pas une présence réelle, semblable à celle de Jésus-Christ dans une hostie consacrée. On ne peut assimiler ces deux présences si différentes dans leur nature et dans leur but : au Saint-Sacrement, Jésus-Christ est substantiellement et tout entier présent dans chaque hostie consacrée pour être la nourriture spirituelle et divine de nos âmes ; dans l'intime de nos cœurs, il est présent comme le principe et le fondement de notre vie surnaturelle. On ne peut pas dire non plus que la sainte Humanité est en nous comme au ciel, ce serait ouvrir la porte à l'erreur des ubiquistes. Les difficultés que soulève cette présence réelle de Notre-Seigneur en nous comme au Saint-Sacrement ou comme au ciel ne viennent pas, comme on l'a prétendu par erreur, de certaines formules philosophiques ou théologiques incomplètes. Jusqu'aux temps modernes, les philosophes et les théologiens catholiques n'ont pas cru se laisser aller à des idées fausses, basses et toutes terrestres, en contemplant le Verbe incarné, Sauveur et Vivificateur de nos âmes, présent en nous *par son action*. Les Saints eux-mêmes ont trouvé que cette présence mystérieuse de Jésus dans les âmes suffisait, en ce monde, à leur tendresse et à leur amour. En effet, la proximité des lieux ne rend pas toujours la présence efficace, mais plutôt la mutuelle conversation et le secours réciproque, ou du moins le secours de l'un à l'autre. Deux personnes sourdes et aveugles, rapprochées l'une

causa hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suæ gratiæ dona dispensat.

de l'autre, ne peuvent communiquer ensemble et sont comme si elles étaient fort éloignées ; deux autres, au contraire, qui ont la vue et l'ouïe très bonnes, peuvent entretenir des relations à une certaine distance, et au besoin se porter quelque secours, ce qui les rend efficacement présentes l'une à l'autre. Ainsi l'âme fidèle, unie d'ailleurs au Fils de Dieu, Verbe divin, s'élève en esprit jusqu'au ciel au pied du Verbe incarné, persuadée qu'elle est d'entrer en conversation avec lui et d'en recevoir une puissante assistance.

Il est sans doute fort difficile d'expliquer le mode d'action de la sainte Humanité dans les âmes : c'est un mystère d'amour. Plusieurs opinions partagent les théologiens. Les uns se contentent d'une action purement morale et méritoire de la grâce ; d'autres enseignent que cette action est non seulement morale, mais physique, opérant en nous physiquement et instrumentalement les phénomènes de la vie surnaturelle. Cette dernière opinion, conforme à la doctrine de saint Thomas, est longuement développée dans plusieurs auteurs scolastiques. Il n'entre pas dans notre but d'aborder tous ces raisonnements qui touchent aux questions les plus ardues de la métaphysique et de la théologie, et qui, après tout, ne laissent dans l'âme que des probabilités et des conjectures (1). Ce qu'il nous importait d'af-

(1) Joan. Vinc. Asturicensis. S. O. Præd. *Relectio de habituali gratia*. Q. 6. Dub. 1. Appendix. § 3 : Prima (sententia)... dicit... Christi humanitatem... habere in justificatione solam moralem causalitatem... Secunda sententia... docet, Christi humanitatem concurrere... ad justificationem... non solum per modum causæ moralis, sed etiam ut instrumentum physicum Verbi divini : quam causalitatem habet etiam nunc in cœlo... Hæc sententia est communis apud Thomistas... — § 8... Dicendi modus, qui inter gravissimos S. Th. discipulos circumferri solet, et ut valde probabilis acceptari. Et asserit quod Christi humanitas... potest assumi ut instrumentum divinæ virtutis ad supernaturalia opera efficienda, quatenus prius... præmovetur motu aliquo, qui ut a Deo procedit, est quædam supernaturalis virtus instrumentalis, constituens in actu primo ad productionem actualem gratiæ, vel alterius supernaturalis ef-

firmer ici, c'est la présence incontestable de la sainte Humanité en nous *par une action mystérieuse*. L'Homme-Dieu, Jésus-Christ, demeure en nous et nous demeurons en lui, cela suffit à notre foi et à notre amour (1).

277. D. En quoi consistent les communications et les visites sanctifiantes de Dieu que les théologiens appellent *missions divines invisibles*, et que faut-il faire pour les mériter ?

R. Les communications et les visites sanctifiantes appelées *missions divines invisibles* sont de nouvelles lumières surnaturelles que le Verbe communique à notre intelligence et des impressions croissantes d'amour divin dont le Saint-Esprit favorise notre volonté. C'est une ressemblance et une extension des processions divines éternelles du Fils et du Saint-Esprit. On distingue deux sortes de missions divines : les visibles et

fectus, v. g. cum Christus verbo remisit peccata Magdalenæ, dicens ei *remittuntur tibi peccata*, etc., priusquam intelligamus internam peccatorum remissionem instrumentaliter a Christo in ipsius Magdalenæ anima factam per actualem gratiæ et charitatis infusionem, præintelligimus illum motum linguæ Christi exprimentis verba prædicta : qui motus specialiter fuit a Deo ordinatus ad illam gratiæ infusionem... Et prout sic specialiter ordinatus, virtus erat instrumentalis gratiæ, et charitatis productiva... Hæc diximus probabiliter et conjecturaliter, nam modus quo tota Christi humanitas nostram sanctitatem et gratiam physice operetur nunc in cœlo existens, soli Deo, ipsique Christo potest esse perspectus. Nobis quidem constat, etsi non fidei, aut evidentiæ certitudine, valde tamen probabili et in Scripturis sacris bene fundata ratione, Christi humanitatem, et secundum animam, et secundum carnem, verum, realem et physicum influxum habere spiritualis vitæ in ipsa corporis Christi membra. Quo autem modo id fiat, nequit nobis exacta ratione constare.

(1) D. Th. *in Joan.* C. 15, l. 1 : *Manete in me, et ego in vobis. Manete in me* per charitatem... et per sacramentorum participationem... Dicit ergo *Manete in me*, gratiam suscipiendo, *et ego in vobis*, vos adjuvando... Primo... inhæsio ad Christum est necessaria ad fructificandum. Secundo.... est efficax... Hic ostendit, quod mansio in Christo sit efficax... quia *manet* (homo) *in eo* credendo, obediendo, perseverando, *et ego in eo*, illuminando, subveniendo, perseverantiam dando.

les invisibles (1). Nous n'avons à nous occuper ici que de ces dernières. Mais avant, donnons quelques explications qui nous feront mieux comprendre et mieux apprécier ces opérations divines infiniment précieuses.

Premièrement, il y a deux processions éternelles. Le Fils procède du Père par filiation immanente ; il est en même temps l'exemplaire de la connaissance surnaturelle que nous avons de Dieu en cette vie et dans l'autre. Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme le terme de l'opération immanente de la volonté et de l'amour de Dieu ; il est l'exemplaire de l'amour surnaturel des Anges et des hommes. Or, c'est sur ces deux modèles incréés que Dieu a résolu de former les âmes dans l'ordre surnaturel. Non content de leur communiquer une ressemblance très parfaite à son être divin par la grâce sanctifiante et à ses puissances par les habitudes infuses, il opère en leur faveur les deux missions temporelles du Fils et du Saint-Esprit qui sont des images et des extensions des processions éternelles. Il n'y a en réalité que le Fils et le Saint-Esprit qui soient envoyés, cependant comme les trois Personnes divines sont inséparables et que la grâce sanctifiante est la raison fondamentale de la présence de la sainte Trinité dans les âmes, quiconque reçoit le Fils et le Saint-Esprit, reçoit aussi le Père (2). Le Père ne peut être envoyé, parce que,

(1) Cf. D. Th. 1. p. q. 43, *passim*. — B. Albertus Magnus. *Comp. theol. verit.* L. 1, c. 9 : Missio Spiritus sancti duplex est, sicut et Filii. Una visibilis, sicut... super apostolos in linguis igneis. Alia invisibilis, qua mittitur in mentem ad sanctificandam creaturam : et ista missio fit ad inhabitationem creaturæ rationalis... — Eodem modo missio Filii duplex est, una videlicet visibilis, ut incarnatio, et alia invisibilis, ut est interna mentis illuminatio.

(2) D. Th. 1. p. q. 43, a. 3, c. : In qua (natura rationali) Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura, sed etiam habitare in ea sicut

première personne de la sainte Trinité, il ne procède ni du Fils, ni du Saint-Esprit (1). Néanmoins, on peut lui attribuer un rôle dans l'œuvre de la création de l'homme surnaturel ; car, bien que le titre de Père, par rapport à l'homme, appartienne aux trois Personnes divines, il est convenable de dire par appropriation que la première Personne de la sainte Trinité, principe des deux autres Personnes, nous engendre à la vie de la grâce, en nous donnant la participation à la nature divine : la génération par adoption, en effet, imite la génération par nature (2). Mais cette attribution que la piété chrétienne aime à rencontrer dans le Père céleste laisse intacte la vérité que nous exposons ici : il n'y a que deux missions divines invisibles.

Secondement, si le Fils et le Saint-Esprit sont par une certaine appropriation les objets de notre connaissance et de notre amour, ils sont aussi les principes des actes qui y correspondent. Comme objets, ils sont présents afin que nous en jouissions. Comme principes, ils nous font produire avec eux des actes de même nature par participation et qui sont en rapport avec les opéra-

in templo suo... Secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina. — *Ibid.* a. 5, c. : Mitti autem personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam, significat novum modum habitandi illius personæ et originem illius ab alia. Unde, cum tam Filio quam Spiritui sancto conveniat et inhabitare per gratiam, et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti.

(1) D. Th. 1 p. q. 43, a. 4, c. : Cum Pater non sit ab alio, nullo modo convenit ei mitti.

(2) D. Th. 1 p. q. 39, a. 8, c. : *Potentia*... habet rationem principii : unde habet similitudinem cum Patre cœlesti, qui est principium totius divinitatis... Hæc enim præpositio, *ex*... aliquando (importat) habitudinem causæ efficientis, quæ quidem competit Deo ratione suæ potentiæ activæ. Unde et appropriatur Patri, sicut et potentia. — B. Alberti Magni. *In Matth.* c. 6. Nomen Patris supponitur pro tota Trinitate, eo quod opera creationis et recreationis sint communia... Quia tamen generatio filiorum per adoptionem imitatur generationem per naturam, ideo appropriatur Patri quod convenit toti simul Trinitati. — *Ibid.* Generationis dat semen (Pater)... per gratiam, quæ est similitudo suæ bonitatis.

tions immanentes de Dieu. C'est pourquoi, bien que le Fils et le Saint-Esprit soient inséparables, on peut dire par appropriation que la personne du Fils est envoyée à l'intelligence et la personne du Saint-Esprit à la volonté (1). Du reste, il est certain que la charité et les habitudes infuses qui nous sont données pour élever notre intelligence et notre volonté à une connaissance et à un amour surnaturels, ne sont jamais sans la présence active des Personnes divines auxquelles nous restons unis, et dont notre intelligence et notre volonté sont les images frappantes.

Il résulte de tout ce qui précède que le Fils et le Saint-Esprit sont envoyés dans nos âmes, non seulement comme principes de vie surnaturelle, mais aussi comme principes d'opérations surnaturelles. Plus ces missions divines seront réitérées, plus nous ferons de progrès dans l'union à Dieu et plus nous nous rapprocherons de la ressemblance divine. Ceci nous paraît prouvé et incontestable. Arrivons maintenant au côté pratique et vraiment consolant de la question : Pouvons-nous en quelque manière attirer en nous de nouvelles missions divines ?

Toutes les fois qu'une âme chrétienne par sa ferveur

(1) D. Th. 1 p. 43, a. 5, ad 1 : Aliqua dona secundum proprias rationes attribuuntur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa quæ pertinent ad intellectum ; et secundum illa dona attenditur missio Filii. — *Ibid.* ad 2 : Ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quæ mittitur, per aliquod gratiæ donum. Et quia Spiritus sanctus est amor, per donum charitatis anima Spiritui sancto assimilatur. Unde secundum donum charitatis attenditur missio Spiritus. Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans amorem. — *Ibid.* ad 3 : Si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus sancti, sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiæ, sic communicant duæ missiones in radice gratiæ ; sed distinguuntur in effectibus gratiæ, qui sunt illuminatio intellectus, et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia ; quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia.

et sa générosité arrive à mériter un accroissement de grâce sanctifiante et de charité et qu'elle fait de nouveaux progrès dans cette grâce et cette charité (I, 216), le Fils et le Saint-Esprit son envoyés de nouveau et lui appartiennent avec des droits et des prérogatives d'un degré plus éminent. Ces missions invisibles des Personnes divines ont donc lieu aussi souvent que l'âme chrétienne s'avance et se perfectionne dans la charité, quand ce serait à chaque moment : ce sont des ascensions mystérieuses que Dieu imprime dans le cœur et qui font passer l'âme juste d'un état saint à un plus parfait encore, comme serait, par exemple, de la vie purgative à la vie illuminative, et de celle-ci à la vie unitive. Toute augmentation de charité obtient et attire ces missions divines invisibles, et en particulier les actes les plus généreux, ceux qui touchent à l'héroïsme, comme les grandes victoires que l'on remporte sur le monde, le démon et nos inclinations perverses (1). On peut dire en particulier que la pratique généreuse du renoncement et de l'abnégation sont des moyens souverainement efficaces pour attirer Dieu en nous.

Cette vérité du renouvellement des missions divines est, on doit le reconnaître, un des motifs les plus capables d'exciter les âmes à faire des progrès solides et sérieux dans la vie d'union à Dieu. Par cette pensée de foi, ceux qui commencent à se donner à Dieu sont encouragés dans la lutte contre les obstacles à la vie intérieure, ceux qui avancent dans la vertu en conçoivent une noble émulation dans la voie du progrès spirituel, enfin les parfaits

(1) D. Th. 1 p. q. 43, a. 6, ad 2 : Secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiæ, fit missio invisibilis... Sed tamen secundum illud augmentum gratiæ præcipue missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiæ ; ut puta si aliquis proficit in gratiam miraculorum, aut prophetiæ, vel in hoc quod ex fervore charitatis exponit se martyrio aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur.

y trouvent la confirmation de leur générosité au milieu des plus grands sacrifices. Par cette pensée de foi, l'âme toujours plus fervente est portée à produire des actes plus parfaits, afin que, croissant en la grâce et en la charité, elle puisse attirer de nouveau Dieu en elle par une union plus intime (1).

278. D. Qu'est-ce qu'on entend par union fruitive ?

R. L'union fruitive dont nous parlons ici n'est point l'union fruitive du ciel, c'est une union fruitive imparfaite, bien que réelle (2). Cependant cette union imparfaite, comme nous l'expliquerons bientôt, est plus qu'ordinaire, elle revêt un caractère exceptionnel et très intime. Quelques auteurs, considérant les merveilles cachées et secrètes de cette union, l'appellent union *mystique* (3); d'autres la nomment *Paradis de la terre* (4). A l'exemple de Thomas de Vallgornera et de plusieurs grands mystiques, nous l'appellerons union *fruitive*. Cette dénomination, moins usitée chez les auteurs modernes, nous paraît suffisamment autorisée (5).

(1) Massoulié dans un passage que nous avons cité en parlant de l'oraison affective (I, 178) insiste sur l'importance des missions divines invisibles qu'il appelle *un des plus grands mystères de la Religion*.

(2) D. Th. 1. 2. q. 11, a. 4, ad 2 : Ejus quod non est ultimus finis, fruitio est impropria ; quasi deficiens a specie fruitionis ; finis autem ultimi non habiti est fruitio propria, sed imperfecta propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

(3) Cf. Laurent Brancati, Card. Bona (*infra*).

(4) Surin. *Dialogues*. P. 7, c. 9. *Le Paradis de la terre*. D. Quel est ce paradis ? R. C'est l'assemblage de tous les biens dont jouissent ceux qui sont parvenus à l'union divine.

(5) Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 1, a. 4, 5, 6 : Datur actualis unio animæ contemplativæ cum Deo quæ est fruitiva. — *Ibid.* Quæst. procem. a. 10. An in intima unione anima Deo seu Verbo Sponso suo *fruitur ?* D. Th. 1. 2. q. 11, a. 1, c. dicit : quod fruitio et fructus ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari... In art. 3 docet D. Th. quod fruitio perfecta tantum est ultimi finis. Ad rationem fructus duo pertinent : scilicet, quod sit ultimum, et quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. Ultimum autem est *simpliciter* et *secundum*

Quel que soit le nom qu'on lui donne, nous allons la décrire.

Il faut d'abord remarquer qu'il y a deux sortes d'union à Dieu : l'une *habituelle* et l'autre *actuelle*. L'union *habituelle* (par la grâce sanctifiante) est commune à tous les justes: c'est une union réelle, mais tout entière sous les ombres de la foi (I, 274-277). L'union *actuelle* se produit de deux manières. La première a pour principe immédiat la charité et les autres vertus infuses, ainsi que les dons du Saint-Esprit à un certain degré ; la grâce actuelle ordinaire met en jeu toutes ces puissances de l'âme : c'est l'union *actuelle ordinaire* des âmes justes. La seconde union actuelle est un effet extraordinaire des dons du Saint-Esprit et principalement des dons de science, de sagesse et d'intelligence (II, 34-41): c'est une grâce *actuelle*, exceptionnelle et très parfaite, une lumière divine supérieure, un sentiment vif et profond de la présence de Dieu, en un mot, une union *fruitive*. Cette union *actuelle fruitive* suppose évidemment tous les principes de l'union *actuelle ordinaire*, dont elle n'est que le perfectionnement et le couronnement.

L'union *fruitive* n'est pas seulement, on le voit, l'union physique et réelle de Dieu par essence, par présence et par puissance dans tous les êtres (I, 273) ; ce n'est point comme l'ont prétendu certains faux mystiques une transformation absorbante de l'âme en Dieu (I, 281) ;

quid: simpliciter quidem, quod ad aliud non refertur, sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum... In art. 4 dicit quod perfecta fruitio est finis habiti realiter, imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed intentionaliter. — *Ibid.* q. 4, disp. 1, a. 9: Ista unio (fruitiva) est illud pretiosum donum, quo Deus in ipso fundo atque intimo animæ clarissima luce se illi præsentem, et eam intuentem ac tenerrime diligentem ostendit. — *Tradition des Pères*, etc., par le P. Honoré de Sainte-Marie. P. 2. Dissert. 9, art. 1. « La seconde sorte d'union actuelle dans laquelle les puissances sont élevées au-dessus de la manière ordinaire d'opérer... s'appelle union *fruitive*, ou pour mieux dire union de jouissance. »

ce n'est point uniquement l'union *habituelle* de l'âme à Dieu par la grâce sanctifiante (I, 274), c'est une union *actuelle* d'un ordre supérieur. — L'union *fruitive* est un sentiment vif et profond de Dieu présent en nous, excité de telle sorte par la grâce que sous cette impression surnaturelle lumineuse et suave l'âme ne peut douter de cette divine présence : elle sait que Dieu est là et elle le sent par sa douce expérience, c'est un commencement du bonheur du ciel. On appelle cette union *fruitive*, parce qu'elle indique une jouissance toute particulière de Dieu par l'intelligence et par la volonté (1).

On nous permettra de donner, d'après Massoulié, une explication doctrinale aussi complète que possible de

(1) Laurent Brancati. Opusc. 8, *de orat.*, c. 4 (In quo consistat unio specialis cum Deo quæ *mystica* dicitur). Dico 1. Ex parte animæ justæ contemplativæ unitæ, seu uniendæ mystice, ac supernaturaliter cum Deo, causæ morales ac immediatæ talis unionis regulariter sunt duæ, scilicet perfecta contemplatio, ac perfecta charitas... Dico 2. Causa immediata unionis cum anima justa ex parte Dei, est influentia ipsius Dei in animam contemplantem, qua se illi ostendit speciali modo in caligine, per dona Spiritus sancti, illuminans intellectum ad se sublimiori modo cognoscendum, et inflammans voluntatem ad se ardentiori modo amandum, simulque animam illam amans... Dico 3. Theologice loquendo consequenter ad dicta, unio *mystica* contemplantis cum Deo, formaliter sumpta, consistit in illa colligantia, seu habitudine, ac relatione insurgente ex actibus illis perfecte cognoscendi et amandi Deum, fundata in ipsismet actibus animæ, et terminata ad Deum.

Card. Bona. *Via compendii ad Deum.*, c. 5. Quid sit unio *mystica*? n° 1. Eo tendunt omnia, quæ de mystica theologia scribuntur, ut animam perducant ad intimam cum Deo unionem, in qua medulla hujus sapientiæ, et summum ejus arcanum consistit. Non est autem hæc unio localis, sive præsentiæ, qua Deus ubique est... Non est unio per gratiam sanctificantem... Non est unio per charitatem... Prima enim harum unionum convenit etiam rebus inanimatis; secunda omnium justorum est, et puerorum ante usum rationis : fiuntque istæ in substantia animæ. Tertia, communis est omnibus probis, qui Deum quidem ardentissime diligunt, sed dono comtemplationis, et *mystica* unione carent. Est igitur alia unio felicissima et arcana, inexpertis impervia, et difficilis explicatu, quæ fit in potentiis animæ, intellectu scilicet et voluntate; istæ enim Deum attingunt, et illi conjunguntur actionibus propriis vitalibus : atque in ista unione summa felicitas vitæ hujus consistit, et quædam futuræ gloriæ prægustatio.

l'union fruitive. Ce docte et pieux auteur, après avoir montré comment Dieu opère dans tous les êtres par présence, par puissance et par essence, poursuit ainsi son raisonnement :

« Il faut avouer que cette vérité est capable de faire une grande impression sur une âme, qui, pour se la rendre familière, applique les lumières de la foi et de la raison. Elle se voit toute remplie de Dieu : elle se considère non seulement comme un poisson dans l'Océan, ou comme un oiseau qui ne saurait sortir de l'étendue de l'air ; mais aussi elle se voit toute pénétrée de Dieu jusque dans le fond de son essence. Cette pensée lui cause une joie inexprimable : elle s'unit à lui de toutes ses forces, elle l'embrasse de tout son cœur, quoiqu'elle ne le puisse pas voir, et fait de son côté ce qu'elle peut pour l'avoir toujours présent : ce qui l'oblige à se tenir dans un profond respect, et comme anéantie dans cet Être infini, sachant que cette opération divine la soutient, et que, si Dieu cessait un moment, elle retomberait dans le néant.

» C'est dans cette présence intime, *excitée par la grâce*, que consiste ce que les mystiques appellent transformation, déification, mariage spirituel. Car il n'est pas difficile de comprendre que l'âme, étant comme absorbée dans l'immensité de l'essence divine et de la Divinité, qu'en étant toute penétrée, elle est comme un fer pénétré du feu, ou comme l'air pénétré des rayons du soleil. Elle ne change point de nature, mais elle est tout embrasée, tout éclairée, toute remplie, et toute pénétrée de Dieu même. — On comprend encore facilement en quoi consiste ce mariage spirituel de Dieu avec l'âme. Il consiste non seulement dans la participation de ses dons de la foi et de l'amour, mais encore plus dans cette union et cette présence intime de substance à substance. — Sur la terre, tout se passe dans l'obscurité, quoique ce ne soit pas la seule foi

qui nous le fasse croire : la raison même nous convainc que cette union est une suite nécessaire de l'immensité de Dieu, jointe néanmoins avec les dons surnaturels. Car si l'on ne parlait ici que du seul état de la nature, et s'il n'y avait pas ce retour et cette union réciproque d'amour, Dieu ne serait pas plus présent à l'âme qu'il l'est à tous les êtres du monde (1). — Mais c'est dans le ciel que toute cette union sera consommée : l'âme contemplera à découvert cette opération de Dieu en elle-même. Quel serait, en effet, l'éclat d'un miroir qui ne recevrait pas seulement les rayons du soleil, mais que le soleil pénétrerait aussi par sa substance ?... Quel doit être le ravissement d'une âme qui se voit toute pénétrée de la Divinité sans perdre son être ! L'âme, de son côté, s'unit à Dieu de toutes ses forces : et ce sera cette union réciproque qui fera la consommation de ce mariage divin. Ce sera alors qu'elle recevra ces avantages qui lui tiennent lieu de dot... la vision, l'amour et la fruition (D. Th. suppl. 96, *de Dotibus*). La vision répond à la foi, l'amour, à la charité, et la fruition, à l'espérance.

» Nous venons d'expliquer dans la rigueur de la théologie, en quoi consiste ce mariage spirituel, dont non seulement les auteurs mystiques, mais aussi les Pères et l'Écriture sainte, parlent souvent : il se contracte sur la terre, il se consomme dans le ciel. Toutes les grâces extraordinaires que les justes reçoivent, outre les vertus théologales, sont les présents de ce divin Époux, et les arrhes de la consommation. Quel est donc ou quel doit être le désir de cette âme fiancée et déjà épouse d'un Dieu, sinon d'arriver au plus tôt à une parfaite union avec Dieu, de le posséder, de le voir dans toute sa gloire et de partager cette gloire avec lui (2). »

(1) D. Th. 1 p. q. 8, a. 1, ad 4 : Sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus.

(2) *Traité de l'amour de Dieu*. P. 3, c. 6. — Nous ferons re-

Du reste, cette union fruitive, inséparable de l'acte de la contemplation parvenue à un certain degré, peut se produire, comme nous l'avons déjà remarqué, de deux manières différentes (I, 202), selon que nous y arrivons par notre travail, ou que Dieu nous en favorise par une pure libéralité en dehors des lois ordinaires de sa Providence. L'union fruitive, dans l'un et l'autre cas, reste la même quant à sa substance ; néanmoins, il faut reconnaître que dans l'union fruitive qui accompagne la contemplation extraordinaire, la lumière est plus vive et l'amour plus ardent (1).

279. D. L'union fruitive, sur la terre, est-elle quelquefois un état permanent ?

R. L'union fruitive, en ce monde, ne peut jamais constituer un état permanent (II, 17). Cette union a lieu dans l'acte contemplatif : ce n'est donc pas une habitude, un sentiment continuel et perpétuel, un état stable et constant ; c'est un acte transitoire de l'intelligence et de la volonté. Cette union prend sa source dans l'habitude de la divine charité, mais en tant qu'expérimentale et

marquer que Massoulié, dans la description qu'il donne de l'union fruitive, ne fait en quelque sorte que reproduire Jean Rusbroek dans son livre intitulé : *Samuel, sive de alta contemplatione Apologia*. C. 8 : Patiantur penetrantem veritatem ac bonitatem illam, quæ Deus ipse est. Ut enim aërem solis splendor et calor penetrat, utque ferrum ignis, ita ut ignis actiones efficiat, ardet enim et lucet instar ignis, quod similiter de aëre illustrato accipiendum est... Tamen unicuique sua manet natura seu substantia. Non enim ignis transit in ferrum, nec ferrum efficitur ignis, sed horum unio medium non habet : siquidem ferrum est intra ignem, et ignis intra ferrum, atque itidem aër est in solis lumine, et lux solaris in aëre. Eadem videlicet ratione Deus semper in animæ essentia inest... Quod si res materiales, quas Deus condidit, usque adeo conjungi possunt, quidni multo melius ipse se dilectis suis ?

(1) Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 1, c. 3, n° 19 : Contemplatio passiva in sui substantia, eadem est ac activa, et solum in modo, et in intensione distinguitur : in modo scilicet, quia eam recipit homo, et non agit : in intensione, quia cum principalis agens sit Deus, lumen quod infunditur validissimum est, et altissimum, et amor similiter, fortis, ardentissimus, et suavissimus.

fruitive, elle ne peut être qu'une lumière et un goût plus ou moins passagers (1).

A la vérité, dans les âmes les plus parfaites, Dieu manifeste quelquefois sa présence comme continuellement, mais c'est d'une manière bien moins vive et bien moins pénétrante que dans l'union fruitive : c'est un sentiment indéfini et confus, et encore n'est-il pas permanent dans la rigueur du terme.

Saint Jean de la Croix explique cet état en le comparant au sommeil du Bien-Aimé : l'union fruitive est son délicieux réveil. « Pour l'âme qui s'élève à cette haute perfection, dit-il, Dieu n'est pas caché ; elle le sent présent au dedans d'elle-même. Ce n'est pas assurément comme dans ces réveils où, lorsqu'ils se déclarent, il semble à l'âme que le Bien-Aimé, qui dormait dans son sein, sort tout à coup de son sommeil. Elle le sentait bien auparavant, il est vrai, elle jouissait de sa divine présence, mais elle en jouissait comme s'il eût été endormi dans les replis les plus profonds de son intérieur. Oh ! que cette âme est heureuse de sentir que Dieu repose toujours paisiblement dans son sein !... Il y réside habituellement, comme endormi dans le doux embrassement de l'âme ; et l'âme le sent parfaitement bien, et d'ordinaire elle y trouve d'ineffables délices. S'il se faisait toujours sentir à elle comme éveillé, il lui communiquerait toujours de nouvelles connaissances et de nouvelles ardeurs, et ce serait jouir par anticipation des

(1) Thomas a Jesu. carm. disc. *De contempl. div.* L. 4, p. 1, c. 4 : Ista unio per amorem actualem proprie est effectus ipsius habitus charitatis et gratiæ ; et si quæ unio animæ nostræ cum Deo beata sive fruitiva in hac vita contingere potest, necessario medio hoc actuali amoris nexu fieri debet... Nullum bonum, quantumvis magnum, quantumvis menti unitum, potest illam delectare, neque... eo frui... nisi dignoscatur, sentiatur, ejusque bonitas et dulcedo animæ conjuncta quodammodo gustetur. Igitur unio supernaturalis, quæ nos summo bono, cognitione, amore, et fruitione, conjungit, in actione aliqua intellectus et voluntatis consistere debet.

gloires de la patrie. Si, en effet, pour une seule fois qu'il se réveille en ouvrant un instant les yeux, il met l'âme dans un état d'ivresse, que serait-ce s'il était en elle continuellement et entièrement éveillé (1). »

L'union fruitive continuelle et perpétuelle n'est donc pas de ce monde ; c'est la condition des Saints dans le ciel. Les auteurs qui appellent cette union un état stable et permanent doivent être interprétés d'après la doctrine de saint Jean de la Croix que nous venons de citer (2).

280. D. Y a-t-il différentes sortes d'union fruitive ?

R. L'union fruitive peut être ou *active* ou *passive*. Quelquefois elle est simplement *affective*, d'autres fois elle est appelée *effective* par les auteurs. L'union simplement affective est commune aux trois voies purga-

(1) *La vive flamme d'amour*. Stroph. 4, vers. 3.

(2) Le P. Simon, de Bourg-en-Bresse, capucin, dans *Les saintes Élévations de l'âme à Dieu*, Avignon, 1657, cinquième degré, c. 8, s'exprime ainsi : « Ceux qui sont favorisés de Dieu du don infus de sa divine présence, sont bien plus heureux... C'est un état infus, expérimental, constant et permanent, comme par manière d'habitude, de lumière admirable en l'entendement qui lui donne un sentiment continuel de Dieu tout présent, et d'un amour pur, ardent et perpétuel en la volonté vers Dieu, car Dieu, par sa très grande bonté, infond et imprime continuellement et très efficacement ses lumières dans l'entendement, et ses feux dans la volonté : c'est pourquoi j'appelle cette divine opération un état stable et permanent... Néanmoins cet état ne demeure pas toujours dans la même vigueur, car nous vivrions par trop suspendus et abymés en Dieu, et incapables de nous acquitter des devoirs de notre condition. Dieu ménage si dextrement ses grâces en nous, qu'en nous tenant toujours recueillis en lui, il nous laisse cependant libres pour traiter les affaires nécessaires de cette vie. » Le P. Simon, de Bourg-en-Bresse, écrivait avant la controverse du quiétisme ; aussi ce religieux vénérable, dans son ouvrage d'ailleurs excellent sur *Les saintes Élévations de l'âme à Dieu*, ne mesure-t-il pas toujours assez certaines expressions. Toutefois, nous venons de le voir, il fait des réserves. Nous l'avons cité comme un exemple des auteurs à interpréter dans le sens de saint Jean de la Croix. Du reste, l'ouvrage que nous venons de citer fut approuvé par le P. Louis Bancel, docteur en théologie des Frères-Prêcheurs.

tive, illuminative et unitive. L'union effective est le partage des âmes arrivées à l'union parfaite et consommée. Il y a une différence notable entre l'union simplement affective, même la plus parfaite, et l'union effective : l'union affective, il est vrai, unit l'âme à Dieu, par un amour très ardent et très délicieux, mais l'âme n'a pas encore atteint la source de la lumière ; tandis que par l'union effective, l'âme arrive à la consommation de la vie spirituelle, aux dernières limites de l'union à Dieu en ce monde (1). Cette union effective ne peut signifier qu'une chose ; c'est que l'âme perd tout sentiment à l'égard des créatures, et qu'elle revêt une affection vraiment divine, qui, par analogie, à la manière d'une forme, la divinise mystiquement par amour (II, 281). On nous permettra de citer à l'appui de ce que nous venons de dire, un auteur très estimé. « Il y a, dit le P. Honoré de Sainte-Marie, une grande différence entre l'union *affective*, considérée même selon son degré le plus parfait, et l'union *effective* ou *réelle*. La première, il est vrai, unit et transforme l'âme en Dieu par un amour très ardent et très délicieux... On peut dire, néanmoins, en quelque manière, que cette âme n'étant pas encore

(1) D. Th. 1. 2. q. 25, a. 2, ad 2: Duplex est unio amati ad amatum. Una quidem realis, secundum scilicet conjunctionem ad rem ipsam ; et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quæ sequitur desiderium. Alia autem est unio affectiva, secundum scilicet quod aliquid habet aptitudinem vel proportionem : prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, jam participat aliquid ejus.

Th. a Vallgornera. *Myst. Theol. D. Th.* q. 4, disp. 1, a. 11 : Unio fruitiva dividitur in activam et passivam... Dicitur activa quando anima... propria cooperans industria se ad Dei contemplationem elevat... Dicitur etiam unio affectuosa... Et hæc est unio fruitiva sobria... Dicitur passiva quando anima divini Spiritus impetu potius agitur quam agat, et cooperetur ad hanc unionem, non enim tunc ad eam sua procedit industria, sed ad eam rapitur, et per infusam lucem divinam subito ad Dei contemplationem elevatur, et per vehementem amoris excessum ex tali luce dimanantem ad intimam Dei fruitionem promovetur, cum potentiarum suspensione et sensuum alienatione... Hæc unio passiva... dicitur ebria, quia fuit ordinata in cella vinaria.

arrivée à la source de cette lumière, souhaite avec ardeur de sentir Dieu présent, de reposer entre ses bras, et de recevoir le baiser sacré, que l'épouse sainte demande à son divin Époux. Au lieu que, dans l'union *effective* ou suprême, Dieu se manifeste à l'âme, l'élève à soi, la ravit, lui donne le baiser de paix;... l'âme de son côté le goûte et en jouit... C'est le *mariage spirituel* (1). »

Il y a, du reste, de nombreux degrés dans l'union fruitive, selon la diversité, l'intensité et l'étendue des grâces qui sont accordées aux âmes. Nous ne pouvons indiquer que les principaux. Au premier degré, c'est l'union *simple,* qui peut être active (I, 202) ou passive (II, 217-232), suivant qu'elle est acquise par la fidélité aux grâces ordinaires, ou qu'elle est infuse par un don purement gratuit de Dieu. Au second degré, c'est l'union extatique (II, 233-255). Au troisième, c'est l'union parfaite ou consommée qu'on appelle aussi union de transformation ou mariage spirituel (II, 256-271).

Les degrés de l'union fruitive sont quelquefois exprimés sous une autre forme. Le passage que nous allons citer nous en fournira un exemple et nous donnera en même temps sur le plus haut degré de cette union, c'est-à-dire sur l'union *effective*, un fidèle résumé de l'expérience des Saints et de l'enseignement des meilleurs auteurs.

« Au premier degré (de l'union fruitive), dit le Père Louis Chardon, d'après Richard de Saint-Victor, l'âme est assurée que rien ne saurait altérer son repos;... au second, la présence du Bien-Aimé répand en elle de ravissants plaisirs;... au troisième, elle est absorbée, engloutie et transformée... Au premier degré, l'âme séparée des créatures repose en elle-même; au second, le Bien-Aimé est à elle; au troisième, elle est dans le Bien-Aimé, ou pour mieux dire elle devient par amour

(1) *Tradition des Pères*, etc. P. 2, dissert. 9, art. 2.

déifiant, tout ce qui est le Bien-Aimé. Au premier degré, elle cherche le Bien-Aimé de son âme ; au second, elle le tient ; au troisième, elle devient un avec lui par participation en sa plus qu'adorable et sa plus qu'aimable personne.

» Au dernier degré, il se fait un certain engloutissement d'un esprit dans l'autre, par une aspiration réciproque, comme s'ils étaient des éponges vivantes douées d'une faculté puissamment attractive... L'âme devenue fervente, languissante, liquéfiée et dilatée, est remplie de l'unique bien qui la rassasie parfaitement en toute la capacité amoureusement insatiable de son essence. C'est là que les puissances, ennoblies par des impressions incomparablement plus divines qu'auparavant, sont rappelées, afin que l'entendement connaisse et que la volonté touche la très haute et très suave Divinité, sans aucun retardement, résistance, altération, bruit et distraction, contraires à la très paisible et très tranquille possession qui fait son bonheur en ce monde ; car il semble que tout l'intérieur soit passé dans un état d'infusion. L'entendement n'entend pas qu'il entend ; il se sent si profondément prévenu d'une plénitude surnaturelle de lumière divine, qui représente comme l'immense grandeur de Dieu, qu'il croit être au milieu d'elle, ainsi qu'une goutte d'eau abîmée dans l'Océan... Il en est ainsi de la volonté : saisie de l'impression excessive et surabondante de l'amour qui correspond à l'opération de l'entendement, elle croit être toute changée en inclination amoureuse vers Dieu, puisqu'elle n'a de vie que pour en respirer continuellement les feux et les flammes et pour s'en laisser imbiber, pénétrer, posséder et ravir. Il ne lui reste qu'une sorte d'insensibilité de sa propre opération qui lui vient de la plénitude de son occupation et de sa respiration dans une plénitude d'amour divin, où elle s'abîme dans un profond, pacifique et délicieux repos. Cet état a tant d'intimité et tant d'élévation au-

dessus de tout ce qu'on peut expérimenter dans les actes que l'on produit par une voie ordinaire, qu'on peut dire que ce qui s'y passe constitue une jouissance en l'essence de l'âme par-dessus les puissances et par-dessus tout ce qu'elles peuvent faire par elles-mêmes. Ce sont comme les prémices de l'éternité (1). »

281. D. L'union fruitive a-t-elle pour effet de faire de Dieu et de l'âme une seule et même chose ?

R. Dans l'union fruitive de la terre, pas plus que dans l'union fruitive du ciel, la substance de Dieu et la substance de l'âme ne sont point confondues ; il y a bien, il est vrai, dans cette union, comme le dit Massoulié (I, 278), une présence intime de substance à substance, mais il ne se fait aucun changement dans l'essence de Dieu, ni dans l'essence de l'âme. Dieu et l'âme s'unissent, comme celui qui connaît parfaitement s'unit à l'objet qu'il connaît, et comme celui qui aime parfaitement s'unit à l'objet qu'il aime (2). Cette union est acciden-

(1) *La Croix de Jésus*, par le P. Louis Chardon, des Frères-Prêcheurs, deuxième entretien, c. 9. Paris, 1647. — Il est facile de remarquer la parfaite similitude qui se rencontre entre le passage du P. Louis Chardon que nous venons de citer, et la doctrine des grands auteurs mystiques. — Nous citerons à l'appui deux passages de Denys-le-Chartreux. — *De munificentia et beneficiis Dei*, a. 15 : Sunt charitatis tres gradus seu species. Prima communi appellatione, amor dicitur, cujus est ut amato amantem uniat. Secunda autem extasis est, quæ amantem in amatum transponit. Divinus enim amor, ut ait Dionysius, extasim facit. Nempe amantem transformat, ut extra se poni videatur. Tertia vero zelus dicitur, cujus est unita atque transposita indissolubiliter colligare. Hæc eminentissima est rationalis mentis perfectio. — *De vita et fine solitariæ vitæ*. L. 2, a. 9 : Unio hæc per intellectum primo efficitur, atque in affectu completur. Est igitur unio quædam vitæ præsentis cum Deo vero, quæ in via præclarior esse non valet. Ipsa est, ut Dionysius docet, mystica theologia, seu caliginosa ac occultissima Dei visio : dum videlicet mens contemplativa, calidissima dilectione exæstuans, cuncta quæ creata relinquens, atque ab omni operatione apprehensivarum virium circa creata consistente quiescens, sensum intellectumque suspendit, atque in divinitatis abyssum erigitur, ut cæterorum omnium obliviscatur.

(2) D. Th. 1 p. q. 43, a. 3, c. : Deus dicitur esse (in nobis) sicut cognitum in cognoscente, et amatum amante.

telle et non substantielle : l'amour tend à l'unité, c'est vrai, mais à la seule unité possible, qui est l'unité d'esprit, de volonté et d'opération (1). Entrons sur cette matière qui ne manque pas d'une certaine importance dans quelques développements. L'auteur que nous citerons, en répondant à la question qui nous occupe ici, nous fournira quelques explications qui nous feront encore mieux comprendre en quoi consiste l'union fruitive qu'on est convenu d'appeler *effective*.

« Cette heureuse transformation, dit le Père Louis Chardon, ne se fait pas en l'identité et en l'existence réelle, mais par l'union admirable de l'amour liquéfiant, qui, par l'excès des douceurs intérieures et par la véhémence de l'amour *fruitif*, fait refouler la portion affective de l'âme, et semble absorber toute la vertu et toute la lumière de l'intelligence humaine, ce qui fait que l'esprit sans travail et en paix, mort à soi-même et à toutes choses, est réduit à un certain état passif par un amour enflammé, ardent, aigu et subtil, qui s'insinue en lui, sans qu'il sache si c'est avec ou sans lui, et se trouve ainsi transformé d'une transformation de volonté et d'opération affective. De telle sorte que ces âmes ne sont pas en elles-mêmes quant à l'affection, elles sont en Dieu ; elles ne vivent et elles n'opèrent pas d'elles-mêmes, mais comme animées de la propre vie de Dieu, qui, principe d'opération nécessaire en lui, devient principe d'opération amoureuse en elles. Il ne faut pas croire qu'elles n'opèrent pas ; c'est la grandeur de la touche divine qui leur ravit le sentiment de leurs propres opérations. En vérité, le principe de leur opération n'est pas

(1) D. Th. 1. 2. q. 28, a. 1, ad 2 : Ut enim Philosophus dicit, 2 Polit., c. 2, post med. « Aristophanes dixit quod amantes desi-» derant ex ambobus fieri unum. Sed quia ex hoc accideret aut » ambos aut alterum corrumpi, quærunt unionem quæ convenit et » decet, ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in » aliis hujusmodi conjungantur. »

tant leur entendement, que Dieu dans leur entendement; et le principe de leur amour n'est pas tant leur volonté, que Dieu dans leur volonté qui fait en elles par l'amour expérimental, quelque ressemblance de ce que l'amour béatifique et la lumière de gloire opèrent dans les bienheureux... De même qu'on peut dire des bienheureux qu'ils sont devenus des dieux par ressemblance, de même ces âmes se voyant *comme englouties* dans l'immense capacité de l'amour divin, où elles se trouvent, en raison de l'excès de cet amour : aucun vestige des créatures ni trace d'elles-mêmes, ni des grâces et des lumières surnaturelles, aucun souvenir de ce qu'elles sont, de ce qu'elles ont été, ou de ce qu'elles ont fait, elles ne savent autre chose sinon qu'elles ne savent pas; elles ne savent que Dieu, elles ne sentent, elles ne savourent, elles ne voient, elles ne touchent, elles n'expérimentent que son délicieux amour, ou, si j'ose le dire, que l'adorable Divinité en l'Esprit de laquelle cet amour suréminent les a fait entrer, pour y être, selon qu'il est possible à leur condition, divinement changées, transfigurées et transformées (1). » — Ce passage était trop pieux et trop solidement écrit pour être omis. Voilà, nous semble-t-il, tout ce qu'on peut dire de plus fort et de plus exact sur la véritable transformation en Dieu.

La prétendue union et transformation absorbante de l'âme en Dieu des faux mystiques est une erreur condamnée au IVe Concile de Latran. Molinos a renouvelé cette erreur (*Prop. V. damnata*). Quelques auteurs du moyen-âge ont avancé à ce sujet des propositions condamnables, mais une saine critique tend à prouver que plusieurs d'entre eux ont agi de bonne foi et qu'ils se sont rétractés (2).

(1) *La Croix de Jésus.* Deuxième entretien. C. 9.

(2) Le savant Lessius s'exprime ainsi sur Rusbrock (*De summo bono.* L. 2, c. 1, n° 7) : Docent quidam contemplativi, beatitudinem nostram in eo consistere, ut toti a nobis et ab esse nostro creato

Du reste, d'après une règle généralement admise, s'il se rencontre quelquefois dans les auteurs mystiques approuvés des expressions sujettes à des interprétations erronées, on doit les expliquer par l'ensemble de leur doctrine, et par la difficulté de trouver

deficiamus, et transeamus in nostrum esse increatum et superessentiale... Quæ sententia dupliciter intelligi potest. — *Primo*, ut secundum rem desinat nostrum esse creatum et convertatur in esse increatum : quæ fuit hæresis quorumdam tempore sanctissimi et admirabilis Joannis Rusbrochii, qui floruit circa annum Domini 1370. Gerson impingit eam ipsi Rusbrochio ; sed immerito : ut bene ostendit Dionysius cart., lib. 3. *De cont.* c. ult. ; et ipse Rusbrochius eam tanquam impiissimam hæresim damnat, lib. *De septem custodiis*, c. 14, et lib. 2, *De ornatu spir. myst.*, c. 76 et seq., et opusculo quod inscripsit *Samuel, seu de vera contemplatione.* — *Secundo*, hæc sententia intelligi potest, ut ipsum esse creatum non desinat secundum rem, sed solum quoad sensum et affectum contemplantis, qui ita ad Deum rapitur, ut seipsum non sentiat, sed solum Deum, in quem sibi videtur transformatus.

Ajoutons le texte de Denys-le-Chartreux dont Lessius vient de parler : Juxta hunc modum loquendi Joannes Rusbrochius ait frequenter fieri nos idem cum Deo, unam vitam, unam felicitatem, ita quod quidam (id est Gerson) verborum ejus superficiem magis quam mentis intentionem attendens, scribit eum voluisse renovare errorem dicentium rationalem creaturam per elevationem suam ad Deum, redire ac verti in Esse ideale et increatum, quod fuit rudissimus atque stultissimus error : neque putandum quod Joannes Rusbrochius unquam intenderit id affirmare aut renovare, imo durissime contra prædictum scribit errorem. Verumtamen habet modum loquendi frequenter satis extensum, sicut et alii quidam sanctorum, secundum devotionis suæ excessum et charitatis fervorem loquentium. *De contempl.* L. 3, a. 25 et ult.

Il semble qu'on peut raisonner d'une manière à peu près semblable en ce qui concerne Eckard-le-Dominicain. Le langage de ce dernier ne fut par toujours assez mesuré, néanmoins maître Eckard n'était pas homme à vouloir l'erreur. — Non blasphemi, non hæresiarchæ nota inurendus, disent Quétif et Eckard (*Script. S. O. P.* T. 1, p. 307)... Sed in eos errores sanctioris vitæ desiderio immodico ac non sobrio abreptus consendus. — Surius dans sa préface des sermons de Tauler place Eckard à côté du B. Henri Suso et de Rusbrock ; il les appelle tous des *hommes excellents.* — Tauler l'appelle *insignis theologus.* — George Eppe en fait cet éloge : R. P. M. Eckardus, vita purissimus, expeditus doctor Ecclesiæ, suo tempore incomparabilis, eruditione fidei, conversatione et moribus insiguis (Cf. *Script. S. O. P.*, eodem loco). — Sans doute le Pape Jean XXII a condamné 28 propositions d'Eckard, et Eckard lui-même a reconnu et condamné ses erreurs. Aussi nous dirons avec un auteur moderne (le T. R. P. Denifle, des Frères-Prêcheurs) qu'Eckard n'a pas été orthodoxe en tout, mais qu'il

sous la main des termes suffisamment exacts pour rendre les phénomènes merveilleux de la vie intérieure (I, 20). C'est ainsi, en particulier, qu'on doit les entendre quand ils parlent d'*anéantissement* et de *transformation*.

282. D. La perfection de l'âme consiste-t-elle dans l'union fruitive?

R. La perfection de l'âme consiste essentiellement dans la grâce sanctifiante et dans la charité, c'est-à-dire dans l'union d'amour. « Celui qui demeure dans la cha- » rité, demeure en Dieu et Dieu en lui (I. *Joan.* IV, 16). » Ce ne sont pas les lumières plus grandes de la contemplation qui font notre union à Dieu sur la terre, car cette connaissance, quelque surnaturelle qu'elle puisse être, est produite par des images et des idées infiniment éloignées de ce que Dieu est en lui-même. L'union à Dieu ne consiste pas non plus dans les sentiments vifs et sensibles de la présence de Dieu que la contemplation

n'était ni panthéiste ni quiétiste ; il y a des passages panthéistes et quiétistes dans ses écrits. — M. Charles Schmidt, dans une savante dissertation *sur le mysticisme allemand du XIVe siècle (Compte-rendu des séances et des travaux de l'Académie des sciences, etc.* T. 9, année 1846), semble partager l'opinion du P. Denifle sur Eckard. « Il avait étudié Aristote, dit-il, mais, quant au fond, il était platonicien. Le néoplatonisme et le christianisme ne lui paraissaient pas inconciliables ; il tâchait de les fondre en un seul, en suivant le chemin frayé par Denys l'aréopagite, et en y transplantant les éléments mystiques épars dans les écrits de saint Augustin. Quant au système ecclésiastique, Eckard s'efforce d'éviter toute déviation historique ; dans la spéculation, il prétend *de bonne foi* partir de la doctrine de l'Eglise ; toutefois, il lui est impossible de ne pas émettre... des opinions peu conformes au système enseigné dans les écoles. Il le sait, il le dit, mais il se persuade qu'il n'y a aucune contradiction entre sa théorie et le christianisme... Il avait une doctrine ésotérique, des enseignements secrets, qui furent exploités par les sectes, quoique lui-même ne se soit jamais formellement séparé de l'Eglise. — Cf. sur Eckard, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, par l'abbé Chevalier, art. Eckard, et *Tübinger theolog. Quartalschrift*, 1875, 4e cahier. Cet article de la Revue trimestrielle de Tubingue est de M. l'abbé Lütolf, professeur à Lucerne ; ce prêtre instruit et grand travailleur s'était beaucoup occupé des *Amis de Dieu*.

nous procure : ce sont là sans doute des fruits de la charité, mais ils indiquent plutôt l'existence de l'union divine qu'ils ne la constituent. L'union de l'âme à Dieu a son fondement vrai et solide dans l'amour de charité (1).

Ce n'est pas que l'union fruitive ne soit une des grâces les plus précieuses que Dieu puisse accorder aux âmes : cette union a son principe dans une participation plus grande des dons du Saint-Esprit ; elle suppose des vertus plus sublimes, des efforts plus généreux, des degrés de charité plus élevés ; elle communique des joies plus douces, plus profondes. Pour toutes ces raisons, l'union fruitive indique généralement une union d'amour plus parfaite et plus intime, mais elle reste de même nature : c'est toujours une participation à la vie divine (I, 275, 276).

Il est donc incontestable, quoi qu'en aient pu dire certains faux mystiques, que la perfection ne consiste pas essentiellement dans l'union fruitive, mais bien dans l'union ordinaire de la charité. Ce que l'union fruitive a de meilleur procède de l'union de charité. Dieu refuse souvent l'union fruitive aux plus parfaits pour l'accorder à ceux qui commencent : c'est une grâce véritable, mais un grand nombre d'âmes se sanctifient sans l'obtenir jamais.

283. D. L'union de l'âme à Dieu par la charité a-t-elle quelque ressemblance avec l'union fruitive du ciel ?

R. L'union de charité et l'union fruitive du ciel sont de même genre. Ce sont deux opérations de la même vie, seulement ici-bas nous n'en jouissons pas dans sa plénitude : sur la terre, l'union de la charité est le com-

(1) D. Th. 1. 2. q. 28, a. 1, o. — *Ibid.* a. 2 : Contra est quod dicitur I. Joan. 4, 16 : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.*

mencement de la vie et du bonheur ; au ciel, c'est la consommation et le couronnement final de notre amour pour Dieu. L'âme recevra alors « la plénitude de Dieu » (*Eph.* III, 16), » plénitude de vérité dans son intelligence, plénitude d'amour dans sa volonté, plénitude de joie dans son cœur. Nous avons déjà en ce monde quelque chose de cette plénitude de vérité, d'amour et de joie, quand l'union de charité devient union fruitive. L'esprit tout rempli et tout occupé de Dieu s'élève conduit par l'Esprit-Saint à des hauteurs sublimes et presque angéliques ; la volonté, plus heureuse encore, est attirée, ravie, transformée en l'unique objet de son amour : la joie la plus pure, compagne inséparable de l'amour, remplit le cœur et lui fait dire : c'est assez, Seigneur, c'est assez. Malgré toutes les misères et toutes les infirmités de l'exil, nous pouvons donc vivre dès maintenant de la vie de Dieu. La charité qui fait l'union intime de Dieu avec notre âme, et de notre âme avec Dieu, est la même au ciel et sur la terre (1). Toutes les grâces de choix, tous les privilèges d'une âme qui contemple et aime son Dieu dans l'union fruitive, augmentent et perfectionnent cette union jusqu'à nous rendre participants des délices du ciel.

284. D. L'union de l'âme à Dieu sur la terre surpasse-t-elle quelquefois celle des Saints dans le ciel ?

R. Il peut arriver que la charité des Saints sur la terre surpasse quelquefois celle des Saints dans le ciel, et alors l'union à Dieu est plus grande, bien que moins parfaite.

« Il y a, dit saint François de Sales, plus de contentement, de suavité et de perfection en l'exercice de

(1) D. Th. 2. 2. q. 24, a. 3, ad 2 : Gratia et gloria ad idem genus referuntur ; quia gratia nihil est aliud quam quædam inchoatio gloriæ in nobis. — 1. 2. q. 111, a. 3, ad 2 : Charitas viæ non evacuatur, sed perficitur in patria.

l'amour sacré, parmy les habitans du ciel, qu'en celuy des pelerins de cette miserable terre; mais il y a bien eu pourtant des gens si heureux en leur pelerinage, que leur charité y a esté plus grande que celle de plusieurs Saints desjà jouyssans de la patrie eternelle. Certes, il n'y a pas de l'apparence que la charité du grand S. Jean, des apostres et des hommes apostoliques, n'ayt esté plus grande, tandis mesme qu'ils vivoient icy-bas, que celle des petits enfans, qui, mourans en la seule grâce baptismale, jouyssent de la gloire immortelle... Ce n'est pas l'ordinaire que les hommes mortels ayent plus de charité que les immortels ; et toutesfois il y en a eu de mortels qui, estant inferieurs en l'exercice de l'amour aux immortels, les ont neantmoins devancez en la charité et habitude amoureuse... L'enfant au ciel a plus de clarté et de lumiere en l'entendement, plus de flamme et d'exercice d'amour en la volonté, mais S. Jean ou S. Paul ont eu en terre plus de feu de charité et plus de chaleur de dilection (1). »

Mais il est surtout une pensée consolante que nous ne devons point omettre : la charité des Saints dans le ciel est à son terme final, et ne peut plus s'augmenter, tandis que notre union à Dieu par la charité peut toujours s'accroître et se perfectionner.

285. D. A quels signes peut-on reconnaître l'union de l'âme à Dieu ?

R. Aussi longtemps que nous vivons sur la terre, nous ne pouvons pas savoir avec certitude si nous sommes dignes d'amour ou de haine, à moins d'une révélation particulière de Dieu qui n'est accordée que par un privilège spécial et fort rarement. Cependant, on peut avoir des conjectures suffisamment fondées pour se tenir sous le regard de Dieu, et accomplir sa

(1) *Traité de l'amour de Dieu.* L. 3, c. 7.

sainte volonté, avec plus de confiance et d'amour. Voici les principaux signes de la vie surnaturelle en nous.

Le premier est le *sentiment*. On peut avoir la vie sans le sentiment, comme les plantes et les arbres, mais on ne peut pas avoir le sentiment sans la vie. Une âme qui sait par expérience qu'elle est sensible aux choses de Dieu, porte en elle l'assurance qu'elle vit de la vie de Dieu, car elle craint plus de lui déplaire par un seul péché, même véniel, que de perdre sa propre vie : la vie purement naturelle ne peut donner ce sentiment.

Le second signe, c'est la *respiration*. Si vous aimez volontiers à respirer l'air du monde, de ses vanités et de ses plaisirs, si tout ce qui regarde le service de Dieu et les exercices de piété vous rebute et vous éloigne, il est à croire que vous n'avez pas la vie surnaturelle en vous. Si, au contraire, vous respirez volontiers les parfums de la vertu, si l'esprit de Jésus-Christ et de son Évangile vous dilate le cœur, votre âme vit véritablement de la vie de Dieu ; car il est impossible qu'aucune autre vie que la sienne vous fasse respirer avec plaisir une atmosphère si élevée au-dessus des sentiments de la nature.

Le troisième signe, c'est la *faim*. Si vous n'avez aucune faim des aliments célestes, si la prière, l'oraison, la connaissance et l'amour de Dieu, la fréquentation des sacrements, n'excitent en vous aucun appétit surnaturel, il est à croire que vous n'avez pas la vie de Dieu en vous. Si, au contraire, vous êtes insatiables des biens de la grâce, si vous apportez au festin des grâces divines une préparation respectueuse, accompagnée de saints désirs, vous pouvez être assurés que la vie surnaturelle est en vous.

Le quatrième et principal signe, c'est l'*action*. La vie se manifeste par l'opération. Si votre âme ne produit pas

des œuvres de vie, elle est morte; mais si toutes ses œuvres sont des actes de vertu, surtout des actes d'humilité, de renoncement, d'amour de Dieu et du prochain, vous possédez la vie surnaturelle, la vie de Dieu en vous ; vous êtes véritablement unis à Dieu, car un mauvais arbre ne peut produire de bons fruits.

Toutefois, quelle que soit la certitude morale acquise aux moyens des signes que nous venons d'indiquer, il faut toujours travailler à son salut avec crainte et tremblement (1).

(1) D. Th. 1. 2. q. 112, a. 5, c. ; Tripliciter aliquid cognosci potest : uno modo per revelationem, et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam ; revelat enim Deus hoc aliquando ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium, etiam in hac vita in eis incipiat, et ut confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala præsentis vitæ sustineant, sicut Paulo dictum est, II. *Cor.* 12, 9 : *Sufficit tibi gratia mea.* — Alio modo homo cognoscit aliquid per se ipsum, et hoc certitudinaliter ; et sic nullus potest scire se habere gratiam... Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa; et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, et in quantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur *Apoc.* 2, 17 : *Vincenti dabo manna absconditum... quod nemo novit, nisi qui accipit*, quia scilicet ille qui accipit, per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est : unde Apostolus dicit, I. *Cor.* 4, 3 : *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum :* quia ut dicitur in Psal. 18, 13 : *Delicta quis intelligit ? Ab occultis meis munda me, et ab alienis parce servo tuo.*

Cf. *Conférences sur les grandeurs de Dieu*, par d'Argentan, C. 24, a. 2.

CHAPITRE II

Des effets de l'union de l'âme à Dieu

Effets de l'union divine en général, 286 : *honneur*, 287, *force*, 288, *mérite*, 289, *lumière*, 290, *joie*, 291, *sainte liberté*, 292, *paix*, 293. — *Effets de l'union divine dans les âmes parfaites*, 294 : *intimité et transformation*, 295, *force héroïque et mérite tout exceptionnel*, 296, *lumières merveilleuses*, 297, *délices spirituelles incomparables*, 298, *parfait dégagement intérieur*, 299, *calme constant et inaltérable*, 300.

286. D. Quels sont, en général, les effets de l'union de l'âme à Dieu ?

R. Ce sont tous les effets de la grâce sanctifiante et de la charité. Saint Thomas distingue douze effets de la charité : la vie spirituelle, l'accomplissement des préceptes divins, la force dans l'adversité, le céleste bonheur, la rémission des péchés, l'illumination du cœur, la joie parfaite, la paix parfaite, l'amitié de Dieu, la vraie liberté, l'adoption divine et le droit au céleste héritage (1). Ces différents effets de la charité se trouvent tous dans l'union de l'âme à Dieu. Nous les résumerons sous sept chefs principaux. L'âme unie à Dieu est élevée au plus grand *honneur* qu'on puisse ambitionner ; par le moyen des vertus que la grâce produit et développe, elle participe à la *force* de Dieu, et acquiert un *mérite* qui lui donne droit à l'éternelle récompense ; Dieu communique à son intelligence une *lumière* plus vive des vérités révélées, et à sa volonté une grande *joie*, une sainte *liberté*, et une *paix* solide et véritable.

(1) Cf. D. Th. *Opusc. 4. De duobus præceptis charitatis.* C. 2. — Nous donnerons dans les réponses suivantes le texte de saint Thomas, au fur et à mesure que nous en ferons l'application.

287. D. En quoi consiste l'honneur auquel est élevée une âme unie à Dieu par la charité ?

R. L'honneur, à son plus haut degré, comprend trois choses : un état très sublime, une autorité souveraine, une gloire éclatante. Or, nous trouvons ces trois choses réunies dans l'union de nos âmes à Dieu.

Premièrement, l'union divine nous élève à un état très sublime (I, 274). En effet, c'est le propre de la grâce de nous rendre participant de Dieu. La grâce est une qualité de l'ordre divin qui s'insinue et pénètre dans la substance de notre âme : en la pénétrant, elle y produit des effets qui lui sont proportionnés et lui communique ses propres avantages. De même que la blancheur appliquée à un objet le rend blanc, de même la grâce, qualité de l'ordre divin, appliquée à l'âme, lui donne un être nouveau, une nature nouvelle, et l'élève par là même à un état divin. Comme la grâce est une participation de la nature divine, elle déifie l'âme d'une manière ineffable : l'âme devient alors par faveur et par participation ce que Dieu est par nature (1). C'est ainsi que la grâce, semence de la Divinité dans nos âmes (2), en nous régénérant spirituellement, et en nous communiquant la nature divine dont elle est une vive expression, nous constitue de véritables enfants de Dieu, ce qui est l'état le plus sublime où nous puissions atteindre (3).

En second lieu, l'union divine nous communique une

(1) D. Th. 1. 2. q. 110. a. 2, ad 2 : Quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem.

(2) I. Joan. III, 9. Semen ipsius (Dei) in eo manet.

(3) D. Th. *Opusc. 4. Ibid.* Causat (charitas) in eo spiritualem vitam. Manifestum est enim quod naturaliter amatum est in amante, et ideo qui Deum diligit, ipsum in se habet... Natura etiam amoris est quod amantem in amatum transformet... Alia efficit quæ prætermittenda non sunt. Primo enim efficit remissionem peccatorum... Item charitas facit non solum liberos, sed etiam filios, ut scilicet *filii Dei nominemur, et simus...* Tunc enim extraneus efficitur alicujus filius adoptivus, quando acquiritur sibi jus in hæreditate Dei, quæ est vita æterna.

autorité souveraine. Par la grâce, Dieu règne en nous; par la grâce, Dieu nous rend aussi participant de son autorité et nous fait régner sur nous-mêmes: par la grâce qui nous fait enfants de Dieu, nous régnons sur le monde entier et sur toute créature, car tout sert au bien de ceux qui aiment Dieu. Mais ce qui est plus admirable encore, c'est que l'adorable Trinité habite en nous et vient consacrer et couronner par sa présence cette autorité souveraine. A cette autorité souveraine de l'union divine nous pouvons rattacher la promptitude avec laquelle l'amour de Dieu nous fait accomplir les divins préceptes. L'amour, dit saint Grégoire, n'est jamais oisif; il opère de grandes choses, s'il existe: l'amour qui refuse d'agir n'est point l'amour. La promptitude dans l'accomplissement de la volonté de Dieu est donc un effet manifeste de l'union divine et de la charité (1).

Enfin, l'union divine nous fait monter au comble de l'honneur par une gloire éclatante, auprès de laquelle toute la gloire mondaine n'est qu'une ombre. L'âme unie à Dieu attire les regards de Dieu qui prend plaisir à la contempler, et ne peut s'empêcher de l'aimer, car elle est toute belle à ses yeux. L'homme, créature de Dieu, dépend de la Majesté divine, comme toute œuvre dépend de l'ouvrier ou de l'artiste qui l'a produite. A ce titre, l'homme est le serviteur et l'esclave de Dieu; mais l'amour affranchit les esclaves et en fait des amis. C'est ce que le divin Maître a déclaré à ses disciples (*Joan.* XV, 15). « Désormais, je ne dirai plus que vous êtes » des serviteurs, je vous appellerai mes amis (2). » —

(1) D. Th. *Opusc.* 4. *Ibid.* Secundo quod facit charitas, est divinorum mandatorum observantia. Gregorius: « Nunquam est Dei » amor otiosus. Operatur enim magna si est; si vero operari » renuit, amor non est. » Unde manifestum signum charitatis est promptitudo implendi divina præcepta.

(2) D. Th. *Opusc.* 4. *Ibid.* Item, facit charitas hominem magnæ

Les Anges et les Saints dans le ciel, les justes de la terre, s'associent aux sentiments de Dieu ; il y a sans doute quelquefois parmi les méchants des voix discordantes, mais elles ne font qu'augmenter cette gloire des amis de Dieu, par l'occasion qu'ils y trouvent de pratiquer une humble patience et une plus grande charité.

Tel est l'honneur que l'union divine nous procure : il ne peut nous être ravi que par le péché.

288. D. En quoi consiste la force d'une âme unie à Dieu par la charité ?

R. La grâce nous rend participant d'une force toute divine, et cette force est si réelle et si efficace que le moindre degré de grâce, si nous y sommes fidèles, suffit pour triompher de toutes les ardeurs de la concupiscence (1). La charité fortifie contre l'adversité et contre toutes les tentations de cette vie. L'épreuve ne saurait nuire à celui qui possède la charité, elle tourne toujours à son profit : « Tout contribue au bien de ceux qui » aiment Dieu (*Rom.* VIII, 28). » Il y a plus, comme l'expérience le prouve, les difficultés semblent disparaitre et deviennent douces à celui qui aime (2).

« La grâce, dit le vénérable Louis de Grenade, au moyen des vertus dont elle est le principe et le mobile, communique à toutes les puissances de notre âme une merveilleuse énergie ;... elle fortifie notre libre arbitre, tempère les mouvements de l'appétit concupiscible, pour

dignitatis. Omnes enim creaturæ ipsi divinæ Majestati serviunt. Omnia enim ab ipso facta sunt, sicut artificialia subserviunt artifici ; sed charitas de servo facit liberum et amicum. Unde ait Dominus Apostolis, *Joan.* 15, 15 : *Jam non dicam vos servos... Vos autem dixi amicos.*

(1) D. Th. 3 p. q. 62, a. 4, ad 3 : Minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiæ.

(2) D. Th. *Opusc.* 4. — *Ibid.* Charitas... est præsidium contra adversa. Habenti enim charitatem nulla adversa nocent, sed in utilia convertuntur. *Rom.* VIII, 28. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Imo etiam adversa et difficilia suavia videntur amanti, sicut et apud nos manifeste videmus.

qu'il ne se laisse pas entraîner au mal, relève et soutient l'appétit irascible, pour qu'il ne languisse pas dans la poursuite du bien : et, comme toutes les passions naturelles qui résident dans ces appétits inférieurs de l'âme sont autant de pièges et de dangers pour la vertu, les côtés faibles par où le péché pénètre dans l'âme, la grâce place à chacune de ces entrées une garde pour arrêter les ennemis et leur en défendre le passage : cette garde se compose des vertus infuses, dont chacune correspond à l'une de nos passions (1). »

L'union divine porte donc avec elle la force des vertus. La grâce ne se contente pas de nous élever à un état divin, à l'éminente dignité d'enfants de Dieu, elle nous procure les moyens nécessaires pour en exercer les fonctions. Tout être doit produire des actions convenables à sa nature : Dieu nous élève par faveur à un état divin. sa grâce nous rend capables d'en faire les actes, au moyen des vertus infuses, et nos puissances naturelles, perfectionnées par ces vertus, peuvent, avec le secours des grâces actuelles, connaître, aimer, et agir, comme il convient à des enfants de Dieu.

289. D. En quoi consiste le mérite d'une âme unie à Dieu par la charité ?

R. Ce mérite, fondé sur notre qualité d'enfants de Dieu, de membres vivants et de cohéritiers de Jésus-Christ, et aussi sur les promesses divines, consiste en ce que toutes nos actions sont comme autant de trésors que nous amassons pour le ciel, pourvu qu'elles soient bonnes, libres et dirigées vers Dieu, au moins virtuellement par la charité (I, 226).

Tel est le miracle de miséricorde et d'amour opéré dans l'âme par la grâce sanctifiante et par la charité (2).

(1) *La Guide des pécheurs*. L. 1, c. 13.

(2) D. Th. 1. 2. q. 114. a. 2, c. : Nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquod

C'est un principe incontestable, la béatitude éternelle n'est promise qu'à ceux qui ont la charité. Sans elle tout le reste est insuffisant. La différence des degrés de charité détermine seule la différence des degrés de béatitude. Plusieurs auront pratiqué une abstinence plus sévère que celle des Apôtres, mais les Apôtres surpassent tous les bienheureux en béatitude, à cause de l'excellence de leur charité, « car, dit saint Paul, ils ont reçu les pré- » mices de l'Esprit *(Rom.* VIII, 23*)*. » Il est donc certain que la différence de la charité mesure le mérite et la différence de la béatitude (1).

290. D. En quoi consiste la lumière que reçoit une âme unie à Dieu par la charité?

R. L'union à Dieu par la charité est la source des plus grandes lumières que l'âme puisse recevoir en ce monde. La vie surnaturelle sur la terre est un commencement de la vie glorieuse de l'éternité. Or, dans le ciel, la charité est le principe et la mesure de la lumière de gloire, qui est la plus grande de toutes les participations à la lumière de Dieu. Celui qui aura un degré plus parfait de la lumière de gloire, verra Dieu plus parfaitement; et

supernaturale donum, quod *gratia* dicitur. — *Ibid.* a. 3, c.: Si loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus sancti moventis nos in vitam æternam, secundum illud Joan. 4, 14: *Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiæ, per quam homo consors factus divinæ naturæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis, secundum illud Rom. 8, 17: *Si filii, et hæredes.*

(1) D. Th. *Opusc.* 4. *Ibid.* Solum enim charitatem habentibus æterna beatitudo promittitur. Omnia enim absque charitate insufficientia sunt... Et sciendum quod solum secundum differentiam charitatis est differentia beatitudinis, et non secundum aliquam aliam virtutem. Multi enim magis abstinentes fuerunt quam Apostoli, sed ipsi in beatitudine omnes alios excellunt propter excellentiam charitatis. Ipsi enim fuerunt primitias spiritus habentes, sicut dicit Apostolus, *Rom.* 8. Unde differentia beatitudinis est ex differentia charitatis.

celui qui aura plus de charité, aura plus de lumière de gloire, parce qu'une charité plus grande produit un désir plus grand, et que le désir nous rend d'une certaine manière capables de posséder l'objet désiré. C'est pourquoi celui qui aura plus de charité verra Dieu plus parfaitement (1). Il en est ainsi sur la terre, l'union à Dieu par la charité est un principe de lumière. « Nous sommes tous enveloppés de ténèbres, » disait le saint homme Job (XXXVII, 19). Souvent, en effet, nous ignorons ce que nous devons faire ou désirer ; mais la charité nous enseigne tout ce qui est nécessaire au salut : « Son » onction apprend tout (I. *Joan.* II, 27), » parce que là où est la charité, là est l'Esprit-Saint, qui sait tout, et qui « nous conduit dans la voie droite (*Ps.* CXLII). » — « Vous qui craignez le Seigneur, aimez-le, et vos cœurs » seront illuminés (*Eccli.* II, 10) ; » vous aurez la science du salut (2).

Pour atteindre cette lumière parfaite, « il ne suffit pas, dit le vénérable Louis de Grenade, que nous possédions la foi habituelle et la prudence infuse, dont l'effet est de dissiper les ténèbres de notre entendement, afin que nous connaissions ce que nous devons croire et ce que nous devons pratiquer, il faut de plus recevoir les

(1) D. Th. 1 p. q. 12, a. 6, c. : Intellectus plus participans de lumine gloriæ perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriæ qui plus habet de charitate ; quia ubi est major charitas, ibi est majus desiderium, et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de charitate, perfectius Deum videbit, et beatior erit.

(2) D. Th. *Opusc. 4. Ibid.* Item (charitas) causat cordis illuminationem. Sicut enim dicit Job, 38, 19 : *Omnes involvimur tenebris.* Frequenter enim nescimus, quid agendum, vel desiderandum, sed charitas docet omnia necessaria ad salutem, I. *Joan.* II, 27 : *Unctio ejus docet vos de omnibus.* Et hoc ideo est, quia ubi charitas, ibi Spiritus sanctus, qui novit omnia, qui *deducit nos in viam rectam*, sicut dicitur in Ps. 138. Ideo dicitur, Eccli. 2 : *Qui timetis Deum, diligite illum, et illuminabuntur corda vestra*, scilicet ad sciendum necessaria ad salutem.

dons du Saint-Esprit. Parmi ces dons, quatre regardent l'entendement : le don de sagesse, qui nous communique la connaissance des vérités les plus élevées ; le don de science, qui a pour objet les choses d'un ordre inférieur ; le don d'intelligence, qui nous fait pénétrer dans le sens des divins mystères et nous en révèle la beauté et l'harmonie ; enfin, le don de conseil, qui nous aide à triompher des perplexités continuelles de cette vie. Toutes ces lumières sont autant de rayons qui procèdent de la grâce comme d'un divin foyer, et c'est pour cette raison que les saintes Écritures l'appellent une *onction sainte*, « laquelle nous enseigne toutes choses (I. *Joan.* » II, 20)... » S'il est vrai que la grâce fait de notre âme la demeure de Dieu, et que Dieu, selon la parole de saint Jean, « est la vraie lumière qui illumine tout homme » venant en ce monde (*Joan.* I, 9), » il est évident que plus une âme sera pure et sainte, plus les rayons de la divine clarté y resplendiront avec éclat, de même que les rayons du soleil se reflètent d'autant mieux dans un miroir que la surface en est plus nette et plus unie. C'est pourquoi saint Augustin appelle Dieu, « la sagesse de » l'âme purifiée, » car il lui enseigne tout ce qui est nécessaire au salut (1). »

291. D. En quoi consiste la joie d'une âme unie à Dieu par la charité ?

R. Il est naturel à tous les êtres de trouver leur satisfaction et leur joie dans la possession de leur fin dernière, parce qu'ils y trouvent leur perfection. Or, Dieu est notre souverain Bien, et nous trouvons déjà sur la terre un heureux commencement de satisfaction dans notre union à Dieu par la grâce et la charité. En effet, nous possédons un avant-goût de la joie du ciel quand nous avons trouvé Dieu par la connaissance et par

(1) *La Guide des pécheurs.* L. I, c. 14.

l'amour, et que nous pouvons dire qu'il habite en nous. Une âme qui possède Dieu ne peut désirer autre chose : Dieu seul lui suffit. Les afflictions et les épreuves de cette vie ne lui feront pas perdre ce bonheur, car elle possède un bien que personne ne peut lui ravir, aussi longtemps qu'elle restera unie à Dieu par la charité (1). Point de vraie joie en dehors de la charité, car celui qui désire une chose ne vit heureux, ne se réjouit, ne se repose, qu'autant qu'il possède ce qu'il désire. Or, la condition des biens temporels est triste ; quand on ne les a pas, on les désire ; quand on les a, on les méprise, on s'en dégoûte. Il n'en est pas de même des biens spirituels : quand on aime Dieu, on possède Dieu : « Celui » qui demeure dans la charité, demeure en Dieu, et Dieu » en lui (I. *Joan.* IV, 16). » Et Dieu est alors le repos de ceux qui l'aiment et le désirent (2).

La joie de l'âme ici-bas a deux sources fécondes : l'amour de bienveillance qui fait que nous sommes heureux de reconnaître en Dieu des perfections infinies, et la possession anticipée de Dieu par la charité (3). La première de ces joies est facile à ceux qui aiment Dieu.

(1) D. Th. 2. 2. q. 28, a. 1, c. : Charitas est amor Dei, cujus bonum immutabile est, quia ipse est sua bonitas, et ex hoc ipso quod amatur, est in amante per nobilissimum sui effectum, secundum illud, I. *Joan.* 4, 16 : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Et ideo spirituale gaudium quod de Deo habetur, ex charitate causatur.

(2) D. Th. *Opusc.* 4. *Ibid.* Item (charitas) perficit in homine perfectam lætitiam. Nullus enim vere gaudium habet, nisi existens in charitate. Quicumque enim aliquid desiderat, non gaudet, nec lætatur, nec quietatur, donec illud adipiscatur. Et accidit in rebus temporalibus, quod non habitum appetatur, et habitum despicitur, et tædium generat. Sed non sic est in spiritualibus, imo qui Deum diligit, habet ipsum ; et ideo animus diligentis et desiderantis quietatur in eo : *Qui enim manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo,* ut dicitur I. *Joan.* 4.

(3) D. Th. 2. 2. q. 28, a. 1, ad 3 : De Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter : uno modo secundum quod gaudemus de bono divino in se considerato : alio modo secundum quod gaudemus de bono divino, prout a nobis participatur.

La seconde est un des fruits inséparables d'une bonne conscience.

« O vous, dit saint Augustin, qui cherchez le parfait repos assuré au chrétien dans la vie future, tenez pour certain que vous le trouverez par anticipation au milieu des soucis et des tribulations de la vie présente, si vous aimez et pratiquez les commandements de Celui qui en a fait la promesse. Vous saurez bientôt par expérience combien les fruits de la justice sont plus doux et plus suaves que ceux de l'iniquité, et vous reconnaîtrez alors que le témoignage d'une bonne conscience, au sein même des afflictions, vaut incomparablement mieux que tous les plaisirs et toutes les prospérités du monde avec une conscience criminelle (*De catech. rud.* I, 16). » « De ces paroles, ajoute le vénérable Louis de Grenade, nous pouvons conclure que la douceur d'une bonne conscience ressemble à celle du miel. En effet, de même que le miel, non seulement est doux par lui-même, mais rend encore douces les choses insipides et amères auxquelles il est mêlé ; de même la bonne conscience est une source de joie si abondante qu'elle la répand sur les peines de cette vie, et en fait autant de véritables plaisirs... Quand le juste est assailli par les épreuves, il cherche en vain autour de lui un appui et une consolation ; il lui suffit alors de ramener ses regards à l'intérieur et de contempler la sérénité de son âme et la paix de sa conscience, pour se sentir aussitôt consolé. Il comprend que l'essentiel pour lui est de posséder et de conserver ce bien inestimable. Sans doute, il ne peut avoir à cet égard une certitude absolue. Toutefois, comme le soleil à son lever, avant de paraître à l'horizon, inonde déjà l'univers de sa douce et rayonnante clarté, ainsi la bonne conscience, quoiqu'elle ne se manifeste pas encore dans tout son éclat, répand néanmoins dans l'âme une céleste splendeur qui l'inonde de lumières et de délices (1). »

(1) *La Guide des pécheurs*. L. 1, c. 16.

On peut donc l'affirmer : l'âme unie à Dieu par la charité connaît et goûte combien il est doux d'aimer Dieu, car « sa conversation n'a point d'amertume et elle dissipe toute tristesse (1). »

292. D. En quoi consiste la sainte liberté d'une âme unie à Dieu par la charité ?

R. La sainte liberté des enfants de Dieu consiste dans l'affranchissement de la servitude des passions, des vices, du monde, du démon, en un mot, du péché : cette liberté, fruit de la Rédemption, soumet nos puissances inférieures à l'esprit, et notre esprit à Dieu. « Où est l'Es- » prit de Dieu, là se trouve la liberté (II. *Cor.* III, 17). » La grâce du Saint-Esprit qui habite en nos âmes et qui nous a été méritée par Jésus-Christ nous délivre donc du triste esclavage dans lequel nous étions comme ensevelis par le péché, et nous fait jouir d'une véritable liberté. Il reste sans doute en nous des passions à combattre, mais la grâce actuelle qui trouve en nous la grâce sanctifiante et la charité avec le cortège de toutes les vertus infuses, nous aide puissamment à les vaincre, si nous sommes fidèles. Cette sainte liberté n'est point une loi de crainte, mais une loi d'amour, une servitude d'amour. On peut dire qu'il y a deux servitudes : la servitude de crainte et la servitude d'amour. La première est pénible sans être méritoire ; car celui qui ne s'abstient du péché que par crainte du châtiment, n'a aucun mérite à s'abstenir et ne cesse point d'être esclave. La servitude d'amour, au contraire, est une vraie liberté. Agir par amour de Dieu, non par crainte de la justice, ce n'est pas agir en esclave, c'est agir en homme libre, car c'est agir volontairement (2).

(1) D. Th. 2. 2. q. 28, a. 2 : Sed contra est quod gaudium charitatis est gaudium de divina Sapientia. Sed hujusmodi gaudium non habet permixtionem tristitiæ, secundum illud Sap. 8. *Non habet amaritudinem conversatio illius.*

(2) D. Th. *Opusc.* 4. *Ibid.* Sciendum est quod duplex est servitus.

« Voyez, dit un célèbre prédicateur du dix-septième siècle, comme la grâce en nous soumettant à Dieu nous rend parfaitement libres, et, nous abaissant au-dessous de lui, elle nous élève au-dessus de toutes choses. Qui pourrait exprimer les plaisirs innocents qui naissent de cette parfaite liberté ? Comme l'homme est essentiellement libre, et que la liberté est un des plus beaux apanages de sa nature, il n'y a rien qu'il prise et qui lui plaise davantage. Quelle douceur pour cette âme qui avait si longtemps gémi sous le pesant fardeau des passions, du monde, des vices, du péché, du diable, des créatures, de les voir à ses pieds ! Quelle satisfaction de voir toutes ses chaînes rompues ! de se voir maîtresse d'elle-même, de commander à son corps et à ses appétits, de se voir dégagée de tous ses attachements aux créatures ! Quel contentement pour cette âme de ne plus être maîtrisée par ses passions, de marcher avec une certaine amplitude de cœur, faisant tout ce qui lui plaît et ne voulant faire que ce qu'il plaît à Dieu, enfin, d'être élevée au-dessus de toutes choses ! Certes, on peut dire qu'en cet état, toute transportée de joie et ne pouvant la contenir en elle-même, elle ne fait autre chose que de rendre grâces à son Libérateur, en chantant avec David : *Dirupisti vincula mea, tibi sacrificabo hostiam laudis, et nomem Domini invocabo.* « Vous avez rompu mes » liens, je vous offrirai un sacrifice de louanges. » Ou avec saint Antonin : *Servire Deo, regnare est.* Servir Dieu, c'est régner (1). »

293. D. En quoi consiste la paix d'une âme unie à Dieu par la charité ?

Prima est timoris, et hæc est pœnosa, et non meritoria. Si enim aliquis a peccato abstinet solum timore pœnæ non meretur ex hoc, sed adhuc est servus. Secunda est amoris. Si quis enim operatur non timore justitiæ sed amore divino, non sicut servus operatur sed sicut liber, quia voluntarie.

(1) Le P. Lazare Dassier, religieux dominicain du couvent de la rue Saint-Honoré. *L'Evangile de la grâce,* Avent. V° Sermon.

R. La paix, que saint Augustin appelle la tranquillité de l'ordre, nous met d'accord avec Dieu, avec le prochain, et avec nous-mêmes : avec Dieu, car la charité est une amitié réciproque ; avec le prochain que nous aimons comme nous-mêmes pour Dieu ; avec nous-mêmes dans le triomphe de la grâce sur la nature révoltée. Cette paix vient certainement de notre union à Dieu, où nous trouvons notre repos d'une manière plus parfaite que toutes les autres créatures ne le trouvent dans leur centre. Ce repos vient de l'accomplissement d'une bonne partie de nos désirs, du bon ordre que la grâce met dans notre intérieur, en soumettant la raison à Dieu, et nos appétits inférieurs à la raison, de la conformité parfaite de notre volonté à celle de Dieu, d'un grand abandon à la divine Providence, et enfin du témoignage de notre conscience et de l'assurance morale de notre union à Dieu par la grâce et la charité (1). Cette paix est si parfaite que l'Écriture l'appelle « une » multitude de paix (*Ps.* XXXVI, 11), » « un fleuve de » paix (*Isaïe.* LXVI, 12), » une paix inénarrable « qui » surpasse tout sentiment (*Phil.* IV, 7). » Lorsque nous désirons les biens temporels et que nos désirs se réalisent, nous ne sommes pas rassasiés pour cela, notre cœur soupire après des biens nouveaux : « Le cœur de » l'impie est comme une mer agitée, rien ne peut l'apai- » ser (*Isaïe.* LVII, 20). » Il n'en est pas ainsi de celui

(1) D. Th. 2. 2. q. 29, a. 1, ad 1 : *Pax est tranquillitas ordinis* ; quæ quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt. — *Ibid.* a. 3, c. : Duplex unio est de ratione pacis... Quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum ; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius ; et utramque unionem efficit charitas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum ; et sic omnes appetitus nostri feruntur in unum. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos : ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi, sicut et sui ipsius. — *Ibid.* a. 3, ad 1 : Sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

qui aime Dieu. Le Psalmiste l'a dit: « Paix abondante » à ceux qui aiment votre loi, ô Seigneur (*Ps.* CXVIII, » 165)! » Dieu, plus grand que notre cœur, suffit pour combler nos désirs (1).

« La bienheureuse paix dont nous parlons, dit le vénérable Louis de Grenade, est l'un des douze fruits du Saint-Esprit énumérés par le grand Apôtre : elle procède de tous les autres excellents privilèges attachés à la vertu, ou plutôt, pour remonter à sa source première, elle découle de la vertu elle-même, et elle en est la compagne inséparable. Il est aussi naturel à la vertu de jouir de cette paix intérieure que d'avoir droit au respect et aux hommages extérieurs ; c'est sa récompense et sa prérogative, et rien ne saurait l'en dépouiller : elle lui est inhérente et essentielle. La guerre intérieure qui s'allume dans notre cœur n'a pas d'autre cause que l'orgueil inquiet et la révolte incessante des passions ; mais quand celles-ci sont domptées et soumises à la raison, la paix règne dans notre âme, et avec elle la béatitude anticipée des élus... En second lieu, la paix vient de la liberté que nous donne la vertu... Les consolations spirituelles sont la troisième source d'où provient cette paix inaltérable. En effet, les appétits de la partie inférieure de notre être, subjugués par la vertu, se tiennent dans le silence et le repos, heureux et satisfaits qu'ils sont de la part qui leur revient des joies pures et célestes que Dieu verse dans la partie supérieure de l'âme. L'homme tout entier repose en paix et participe aux fécondes communications du souverain Bien... Enfin, cette paix

(1) D. Th. *Opusc.* 4. *Ibid.* Item (charitas) efficit pacem perfectam. Accidit enim in rebus temporalibus, quod frequenter desiderantur, sed ipsis habitis adhuc animus desiderantis non quiescit, imo uno habito, aliud appetit. *Isai.* 57, 20. *Impii autem quasi mare fervens, quod quiescere non potest...* Sed hoc non accidit in charitate circa Deum. *Ps.* 118, 165: *Pax multa diligentibus legem tuam...* Et hoc ideo est, quia solus Deus sufficit ad implendum desiderium nostrum.

naît de la confiance que les bons ont en Dieu ; car c'est surtout cette confiance qui maintient l'âme calme et sereine au milieu des tribulations. Les justes ont Dieu pour bouclier, pour défenseur, pour père : sous cette puissante protection, ils vivent dans le calme et la paix (1). »

« Une paix profonde, dit un jour Dieu à sainte Catherine de Sienne, est le partage de ceux qui aiment mon Nom ; aucune cause ne les ébranle, parce qu'ils aiment uniquement ma loi, c'est-à-dire ma volonté ; et ma loi est ce qui gouverne toutes choses. Ils me sont si intimement unis par elle, que rien au monde ne peut les attrister, excepté le péché, parce qu'il me fait injure. Ils voient avec le regard pur et tranquille de l'âme que moi, le Maître souverain de l'univers, je gouverne tout avec une sagesse, un ordre et une charité infinis. Ils savent, par conséquent, que ce qui leur arrive est bon. Je choisis le meilleur pour eux, et je pourvois plus utilement à leurs besoins qu'ils ne pourraient eux-mêmes le savoir, le vouloir et le pouvoir faire... Dans tout ce qui leur arrive à l'intérieur et à l'extérieur, ils goûtent la douceur de mon ineffable charité (2). »

294. D. Quels sont les effets de l'union divine dans les âmes parfaites ?

R. Plus les liens qui unissent l'âme à Dieu sont étroits et plus les effets produits par cette union sont sublimes. Ces effets sont de même nature ; cependant, la communication de la grâce divine étant plus grande et les dons de Dieu plus considérables dans les âmes parfaites, il s'ensuit que les effets ont aussi un caractère tout particulier et vraiment extraordinaire de perfection. Voici comment saint Jean de la Croix résume

(1) *La Guide des pécheurs*. L. 1. c. 19.
(2) *Traité de la perfection*, nos 43–55.

les admirables effets de l'union divine dans les fiançailles spirituelles ; il nous sera facile d'y reconnaître tous les effets que nous avons attribués d'après saint Thomas à l'union de l'âme à Dieu par la charité, mais avec le caractère incomparablement plus sublime qui les distingue et leur donne une place spéciale parmi les phénomènes mystiques. On voudra bien aussi ne pas oublier que ces effets sont plus ou moins intenses selon le degré d'union divine fruitive où l'âme est appelée. — « L'âme, dit saint Jean de la Croix, voit et possède dans cette divine union une abondance de richesses inestimables ; elle y trouve le repos et le plaisir qu'elle désirait ; elle y reçoit sur la Divinité des lumières merveilleuses qui lui révèlent d'admirables secrets, et c'est là un des mets qu'elle savoure le plus délicieusement. Elle sent en elle une puissance et une force terribles en présence desquelles disparaissent toute autre force et toute autre puissance ; elle goûte en lui une ineffable douceur et des délices spirituelles incomparables ; elle y trouve la lumière divine et une parfaite quiétude ; elle jouit d'une manière très relevée de la sagesse de Dieu, qui resplendit dans l'harmonie des créatures et dans les œuvres divines ; elle se sent remplie de biens, délivrée et à l'abri de tout mal. Mais, par-dessus tout, elle comprend qu'elle jouit d'un amour inappréciable, qui fait toute sa nourriture, et dans lequel elle est confirmée (1). »

On compte aussi parmi les effets de l'union divine certains phénomènes de la vie mystique, la liquéfaction, les saintes langueurs, le don des larmes, la blessure et l'ivresse d'amour, l'extase, le ravissement, etc. Ces effets se produisent à des degrés différents, selon que les âmes y sont préparées et que Dieu juge à propos de les élever plus ou moins dans la contemplation. Nous parlerons de ces effets dans notre seconde partie. Qu'il nous

(1) *Explic. du Cantique.* Str. XIV.

suffise d'indiquer ici ces phénomènes mystiques parmi les effets de l'union divine ; car ce ne sont point des communications spirituelles proprement dites, mais seulement leurs effets (1).

295. D. En quoi consiste l'honneur qui est fait aux âmes parfaites dans l'union divine ?

R. L'union divine dans les âmes parfaites produit une intimité très grande et une sainte familiarité : ce sont des entretiens délicieux, des communications ineffables, des grâces exceptionnelles. Enfin, l'âme arrive au plus haut degré de l'honneur qui puisse être accordé ici-bas à une créature, à l'union parfaite et consommée, que les auteurs appellent aussi union de transformation ou mariage spirituel. Nous consacrerons un chapitre entier à cette grâce vraiment extraordinaire (II, 256-271). Toutes les âmes sanctifiées par la grâce divine sont en quelque sorte des épouses de Jésus-Christ, puisqu'elles lui sont unies par les liens de la charité, mais ce n'est pas encore cette union mystérieuse dont Dieu favorise les âmes parfaites.

296. D. En quoi consistent la force et le mérite d'une âme parfaite dans l'union divine ?

R. L'âme parfaite possède les vertus d'*un cœur purifié* (2), c'est-à-dire qu'elle pratique les vertus d'une

(1) Lopez Ezquerra. *Lucerna myst.* Tr. 5, c. 2, n° 14. Extases, raptus, deliquia, etc., non sunt communicationes supernaturales, sed effectus hujus luminis et amoris supernaturalis... Cum autem animæ habeant diversas dispositiones, et quædam sint minus dispositæ quam aliæ, ut ab amore et lumine infuso moveantur, ideo juxta majorem vel minorem earum dispositionem, hos aut illos effectus causant. — n° 15... In his namque quæ nondum purgatæ sunt, lumen et amor infusus efficiunt materialia deliquia, nervorum contractiones, et sensuum alienationes et contusiones ; in magis purgatis causant extases, impetus, lacrymas, etc ; in his quæ perfecte purgatæ sunt, pariunt raptus, elevationes, et alia.

(2) D. Th. 1. 2. q. 61, a. 5, c. : Quædam vero sunt virtutes jam assequentium divinam similitudinem, quæ vocantur virtutes *jam purgati animi.*

manière plus noble et souvent héroïque, ce qui indique une union de transformation, et par suite, une grâce de force extraordinaire (I, 244. II, 268, 269) et un mérite tout exceptionnel.

297. D. En quoi consiste la lumière que l'âme parfaite reçoit dans l'union divine ?

R. Cette lumière extraordinaire consiste dans une communication plus grande des dons du Saint-Esprit. Nous montrons dans notre seconde partie comment les trois dons de science, de sagesse et d'intelligence deviennent plus particulièrement les principes formels, immédiats et prochains, de la contemplation extraordinaire (II, 31-50) : au point de vue pratique, il faut ajouter ici le don de conseil. « Cette lumière, dit le P. Surin, rend ces âmes sages de cette véritable sagesse qui apprend à goûter Dieu et tout ce qui a rapport à Dieu, leur découvrant dans l'ordre de la grâce et dans celui de la nature bien des vérités sublimes qui sont cachées aux autres hommes. Elle leur donne, pour leur propre conduite, l'intelligence et le discernement qui ne leur manquent jamais au besoin, et qui les rassurent sur ce qu'elles doivent faire dans les circonstances difficiles où la prudence serait fort embarrassée. Ce sont quelquefois des personnes simples et grossières ; cependant leur conduite est irrépréhensible ; il est bien rare qu'elles se trompent, et qu'on leur voie prendre le faux pour le vrai. D'où vient cela ? si ce n'est de l'Esprit de Dieu qui les éclaire et les gouverne. Enfin, cette divine lumière les met en état de conseiller les autres, et rien n'est plus sage que les avis qu'elles donnent à ceux qui les consultent. Tous ces avantages sont les effets de ces quatre dons du Saint-Esprit qu'on appelle Sagesse, Intelligence, Science et Conseil (1). »

(1) *Catéchisme spir.* P. 1, c. 7. *De la vie unitive.*

298. D. En quoi consiste la joie que l'âme parfaite éprouve dans l'union divine ?

R. La joie intime de l'âme augmente à mesure qu'on avance dans l'union divine. Pour bien s'en rendre compte, il faut suivre tous les degrés de l'échelle mystique, et expliquer par le témoignage des Docteurs et des Saints les divers effets de l'union fruitive, comme nous l'avons fait successivement pour le recueillement passif et l'oraison passive de quiétude (II, 210), l'union simple (II, 226, 227), l'union extatique (II, 241, 250), et l'union parfaite et consommée (II, 265, 266). Plus l'âme s'éloigne des créatures, plus elle se rapproche de Dieu par la connaissance et par l'amour, plus sa joie est pure et parfaite (1).

299. D. En quoi consiste la liberté sainte de l'union divine dans les âmes parfaites ?

R. Tauler, en deux passages remarquables, explique cette liberté sainte et extraordinaire des âmes parfaites.

« La liberté intérieure, dit-il, consiste en ce que l'âme, rejetant toutes les idées profanes et mondaines, s'élève à Dieu promptement, librement, avec dégagement et sans images, dans tous ses exercices spirituels, comme dans les actions de grâces, dans les louanges de Dieu, dans les témoignages de respect, dans les prières ferventes et dans les mouvements d'une charité embrasée... Celui qui s'approche ainsi de Dieu par des élancements spirituels, avec une liberté et un dégagement intérieur des choses extérieures, et qui ne prend que Dieu seul pour fin, ne peut manquer de ressentir les effets de la bonté divine et d'éprouver en soi-même une union intime avec Dieu, véritable perfection de la

(1) Dion. cart. *De vita et fine solitariæ vitæ*. A. 17. Eo gaudia ista mentalia dulciora redduntur, quo fuerit anima magis disposita ad divina, et æternorum amplius capax effecta.

vie intérieure. En effet, cette union fait naître de nouveaux désirs, échauffe l'homme au dedans, et lui donne de nouvelles forces pour aimer et pour agir, et l'esprit, en agissant, acquiert une plus forte union avec Dieu : de sorte que l'esprit, et l'action de l'esprit, et l'union avec Dieu, et le progrès de son amour, se perfectionnent et se renouvellent plus promptement (1). »

Ailleurs le Docteur illuminé ajoute : « Dieu, par sa liberté infinie qui est son essence même, dégage l'âme de toute propriété ; car elle ne peut être en repos jusqu'à ce qu'elle perce et qu'elle s'envole au-dessus de ce qui est hors de Dieu, et qu'elle acquière une liberté toute divine dont rien ne pourra interrompre l'exercice, et cela peut se faire en tant qu'elle devient elle-même comme éternelle, en se fixant dans cette éternité immobile qui est Dieu même. Il faut remarquer que j'appelle libre ce qui n'est lié ni attaché à aucune chose, et avec quoi rien de ce qui est hors de Dieu n'a liaison ; l'âme, donc, en ce sens, est parfaitement libre, lorsqu'elle se met au-dessus de tout ce qui n'est point Dieu, et qu'elle n'a d'affection ni pour elle ni pour aucune créature, mais qu'elle les renvoie toutes à Dieu qui seul mérite tout notre amour (2). »

300. D. En quoi consiste la paix que l'âme parfaite goûte dans l'union divine ?

R. L'âme arrivée au plus haut degré de l'union goûte une paix surabondante, un calme constant et inaltérable (3), car sa charité est très parfaite et souvent héroïque. Dans les Dialogues de sainte Catherine de Sienne nous trouvons l'explication de quatre sortes de larmes ; les dernières sont des larmes unitives (II, 227),

(1) Tauler. *Institutions*. C. 27.
(2) *Ibid*. C. 39.
(3) Dion. cart. *De donis*. add. 5. Pax non est nisi gaudium imperturbatum.

fruit de la paix dont nous parlons : « Au quatrième état, y est-il dit, l'âme a fait tant de progrès, qu'elle souffre non seulement avec patience, mais qu'elle désire encore souffrir ; elle méprise toute jouissance, de quelque côté qu'elle vienne, pourvu qu'elle puisse ressembler à Jésus crucifié. Elle reçoit un fruit de paix spirituelle, une union par sentiment avec ma nature divine, dont elle goûte le lait comme l'enfant qui repose paisiblement sur le sein de sa mère ; ses lèvres y puisent la nourriture : de même, l'âme arrivée à ce dernier état repose sur le sein de ma divine charité; elle tient les lèvres du saint désir sur la chair de Jésus crucifié : c'est-à-dire qu'elle suit ses traces et sa doctrine ; car elle a bien compris dans le troisième état qu'on ne pouvait avancer par moi le Père, parce qu'en moi ne peut se trouver la peine : elle se trouve dans mon Fils bien-aimé, le doux et tendre Verbe. Oui, vous ne pouvez avancer sans peine : c'est en souffrant beaucoup que vous arriverez à des vertus solides. L'âme se place donc sur le sein de Jésus crucifié ; elle tire à elle le lait des vertus, qui lui donnent la vie de la grâce, elle y goûte ma nature divine, qui rend douces les vertus. Car les vertus en elles-mêmes n'étaient pas douces, mais elles le sont devenues, parce qu'elles ont été faites et unies en moi, l'Amour suprême... Regarde, ma fille, combien est doux et glorieux cet état, où l'âme s'attache tellement au sein de la charité, que jamais ses lèvres ne se séparent de cette source inépuisable (1). »

(1) *Dialogues*. XCVI.

CHAPITRE III

Des moyens d'augmenter l'union de l'âme à Dieu

Principaux moyens d'augmenter l'union divine, 301 : *abnégation complète*, 302 ; *abandon total à la volonté divine*, 303 ; *dévotion fervente*, 304 ; *recueillement parfait*, 305, *entretenu et nourri par l'oraison mentale et par les prières jaculatoires*, 306 ; *communions ferventes*, 307, 308, *et plus fréquentes*, 309.

301. D. Quels sont les principaux moyens d'augmenter l'union de l'âme à Dieu ?

R. On peut dire que tous les exercices de la vie intérieure qui nous servent à acquérir et à conserver l'union divine, sont en même temps des moyens très efficaces pour l'augmenter. Parmi ces exercices, il en est plusieurs plus particulièrement destinés aux âmes parfaites, soit par leur nature, soit par le degré de perfection que ces âmes doivent y apporter. Nous les réduirons à cinq chefs principaux : une abnégation plus complète, un abandon plus total à la volonté divine, une dévotion plus grande et plus surnaturelle, un recueillement plus parfait, des communions plus ferventes et plus fréquentes.

302. D. Comment une complète abnégation est-elle un moyen de nous unir plus intimement à Dieu ?

R. L'abnégation, c'est-à-dire le renoncement à toutes choses et à soi-même pour l'amour de Dieu, est le principe fondamental de la vie intérieure ; d'où il résulte que plus cette abnégation est complète, plus la vie intérieure augmente et plus l'union divine est intime. En effet, la première disposition qu'exige l'augmentation de la cha-

rité, est de séparer notre cœur de toutes les choses terrestres. Le cœur ne peut se porter à la fois sur des objets divers, car il est impossible d'aimer Dieu et le monde, c'est pourquoi plus nous nous détacherons des choses de la terre, plus nous nous affermirons dans l'amour de Dieu (1).

« Que l'âme intérieure, dit le vénérable Louis de Blois, apprenne à se dépouiller de toutes choses et de soi-même pour l'amour de Dieu ; qu'elle conserve son cœur libre de toute affection trop vive, et ne s'attache point aux créatures visibles, passagères et périssables ; qu'elle ne recherche pas avec inquiétude l'amitié, l'intimité, ni la présence d'aucun mortel, même du plus saint ; qu'elle n'oublie pas que ce qu'il y a de meilleur en soi peut devenir un obstacle à notre avancement spirituel, si elle en poursuit la possession avec une ardeur immodérée : une lame d'or placée devant nos yeux n'offusque pas moins la vue qu'un morceau de fer. Qu'elle extirpe de son cœur jusqu'au plus petit germe d'amour de soi ; qu'en toute occasion elle fasse le sacrifice de sa volonté, et la soumette tellement à la volonté divine qu'elle lui soit en tout parfaitement conforme ; que jamais elle ne dise de bouche ni de cœur, par un motif d'égoïsme : je veux ceci, ou je ne veux pas cela ; je préfère ceci à cela ;... que toujours et partout elle ait en vue Dieu, son honneur et son bon plaisir, unissant l'abnégation et la résignation dans ses prières et dans ses pieux désirs, ne demandant et ne souhaitant qu'une seule chose : l'accomplissement de la volonté de Dieu... Qu'elle soit également détachée des douceurs spirituelles et des plaisirs sensibles. Qu'elle se garde bien d'abuser

(1) D. Th. *Opusc. 4. Ibid.* C. 3. Sunt autem et duo, quæ habitum charitatis augent. Primum est cordis separatio a terrenis. Cor enim perfecte in diversa ferri non potest. Unde nullus valet Deum et mundum diligere. Et ideo quanto magis ab amore terrenorum noster animus elongatur, tanto magis firmatur in dilectione divina.

des grâces divines, en se recherchant elle-même dans la délectation qu'elle en reçoit, car ce serait une grave offense envers le céleste Époux, mais qu'elle reçoive humblement ses dons et conserve son cœur aussi libre que si elle en était privée. Notre nature corrompue rapporte tout à soi, et voudrait se rechercher jusque dans les bienfaits de Dieu : que l'âme intérieure s'abstienne donc de désirer impatiemment les suavités spirituelles, et d'y mettre sa confiance ; qu'elle soit également disposée à en être privée ou à les recevoir, car c'est en Dieu et non dans ses dons qu'il faut placer notre repos. Pénétrée du sentiment de son indignité, cette âme se gardera bien de se rien attribuer des faveurs divines, elle rapportera tout à Dieu et à sa gloire, avec action de grâces. Elle ne désirera, ni les grâces extraordinaires, ni les révélations, et, si quelquefois elle en est favorisée, elle ne se croira pas plus sainte pour cela. Enfin, elle ne parlera jamais indiscrètement des grâces qu'elle a reçues, et attendra pour le faire d'être avertie du bien qui peut en résulter (1). »

On comprend qu'une âme qui pratique ainsi l'abnégation et le dépouillement d'elle-même, soit très intimement unie à Dieu. Pour donner plus de lumière à ce sujet, un pieux franciscain du dix-septième siècle va nous exposer les actes et les fruits de l'abnégation la plus parfaite. « Le but et la nature de cette vie, dit-il, n'est autre qu'un desnuement, un destachement, une abstraction, et une negation que nous faisons de toutes

(1) *Institutio spiritualis*. C. 2. — Le vén. Louis de Blois, comme nous l'avons déjà dit, avait en haute estime la doctrine de Tauler (1, 26, *note*). C'est pourquoi on retrouve les pensées du Docteur illuminé résumées dans le passage que nous venons de citer. L'*appendice* à l'opuscule intitulé *Institutio spiritualis* est extrait presque mot pour mot des écrits de Tauler, comme on le lit au commencement : Insignis sublimiterque illuminatus theologus D. Joannes Taulerus, diversis locis loquens de eo homine, qui internam vitam sectatur, ita fere ait.

les choses de ça bas, du soin empressé de nos corps, de nos biens, et de nostre honneur ; de la recherche de tout nostre amour sensible, doux et puerile ez choses de Dieu ; de toute la propre et naturelle conduite de nostre entendement et de nostre volonté ; de tout propre interest, de tout ce, en tant que cet estat present le peut permettre, que nous pouvons connoistre, former et penser de Dieu par les sens, par l'imagination et par la raison humaine et discursive : de tout nous-mesmes, bref, de tout ce qui n'est pas Dieu. — Afin que par ce moyen nous nous eslevions tres-hautement et nous nous estendions tres largement, avec les operations de nos puissances superieures, par une inclination tres-amoureuse vers cet Estre souverain et incomprehensible. Afin que nous venions à posseder et conserver un recueillement inalterable au plus intime de nous-mesmes, nostre esprit adherant inseparablement à Dieu, autant dans l'abandon que dans la joüissance, et nostre volonté l'embrassant tousjours tres-estroitement avec un amour tres-pur. Afin que nous parvenions à une simplification admirable de nostre esprit, et par consequent à une unité tres-intime avec Dieu. Et afin que de ces deux esprits infiniment esloignez et differens, l'homme et Dieu, il se forme un mesme vouloir, un mesme amour, un mesme esprit, et en suite un lien tres sacré et intime d'un mariage indissoluble. — Et asseurons-nous que plus nous croistrons, avec la grace de Dieu, en cette fidele abstraction de tout ce qui est creé, et que nostre ame se vuidera davantage de toute elle-mesme et de tout ce qui est moins que Dieu, plus aussi Dieu par son amour singulier, par sa dignation infinie, et par sa condescendence sur-adorable, s'abaissera à nous, plus il nous comblera de ses communications tres-gracieuses, et de ses visites sur-aymables, plus il nous eslevera à l'estre surnaturel, infus, divin et celeste, plus il nous fera savourer et experimenter sa presence amoureuse, son union intime,

et son amour tres-pur : bref, plus il se donnera tout soy-mesme en nous en joüissance admirable (1). »

303. D. Comment un abandon total à la volonté divine est-il un moyen de nous unir très intimement à Dieu ?

R. L'abnégation dont nous avons parlé dans la réponse précédente comprend le dépouillement de toutes choses et de soi-même. Or, cette abnégation s'exerce surtout dans l'acceptation généreuse des épreuves de cette vie. On peut donc dire que la patience dans l'adversité, ou ce qui revient au même l'abandon total à la volonté divine, est un des moyens les plus efficaces d'augmenter en nous la charité. En effet, il est manifeste que si nous acceptons de nombreuses et lourdes croix pour l'amour de Dieu, notre amour lui-même s'affermit et prend de l'accroissement. Les Saints qui soutiennent pour Dieu de rudes combats s'affermissent de plus en plus dans son amour, semblables à l'ouvrier qui préfère parmi ses ouvrages celui auquel il a travaillé davantage. Ainsi les âmes généreuses et abandonnées au bon plaisir de Dieu s'élèvent dans l'amour à mesure que monte le flot des tribulations. Au temps du déluge : « les eaux se multiplièrent et élevèrent l'arche (*Gen.* » VII, 17). » Ainsi les épreuves et les croix, en se multipliant, élèvent l'âme fidèle qui se laisse conduire par la volonté divine (2).

(1) *Les saintes élévations de l'âme à Dieu*, par le P. Simon, de Bourg-en-Bresse, capucin. C. 1 : Livre qui explique cette vie.

(2) D. Th. *Opusc.* 4. *Ibid.* C. 3 : Secundum est firma patientia in adversis. Manifestum est quod quando gravia pro eo quem diligimus sustinemus, amor ipse non destruitur, imo crescit... Et ideo sancti viri qui adversitates pro Deo sustinent, magis in ejus dilectione firmantur : sicut artifex illud artificium magis diligit, in quo plus laboravit. Et inde est quod fideles quanto plures afflictiones pro Deo sustinent, tantôt magis elevantur in amore ipsius. *Genes.* 7. *Multiplicatæ sunt aquæ*, id est, tribulationes, *et elevaverunt arcam in sublime*, id est, Ecclesiam vel animam viri justi.

Ce sujet mérite toute notre attention. Bien que nous en ayons déjà parlé (I, 205), il nous paraît utile d'entrer ici dans quelques développements. Nous montrerons d'abord que la voie d'abandon total à la volonté de Dieu est de toutes les voies intérieures la plus parfaite; il nous sera ensuite facile de conclure qu'elle est en même temps le moyen le plus sûr et le plus facile de nous unir très intimement à Dieu.

« Il y a, dit le Père Piny, une voie ou manière d'aller à Dieu, qui consiste principalement à se soumettre et à s'abandonner à sa volonté ; non que dans toutes sortes de voies on ne doive être dans cette disposition d'acquiescement et d'abandon, mais parce que cette disposition qui est supposée dans les autres voies intérieures, est comme le but et le terme de celle-ci ; en sorte que les âmes qui marchent dans cette voie, n'ont en vue et pour but que la divine volonté, pour la laisser faire en toutes choses et acquiescer à tout ce qu'elle fait, s'estimant encore trop heureuses d'être le sujet de son bon plaisir. On doit cependant remarquer que cette voie intérieure qui consiste à laisser faire Dieu, n'est pas tellement passive dans l'acceptation de la divine volonté, qu'elle ne soit encore assez active de notre côté pour que nous fassions, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur, tout ce qui concerne nos devoirs et nos emplois ; puisque la volonté de Dieu, qui n'est à notre égard que cause première, n'exclut point, mais demande au contraire, comme cause seconde, notre coopération et notre application à tout ce qu'elle veut et ordonne, mais sans empressement et sans sollicitude, pour ne pas empêcher la sainte indifférence qui veut laisser faire Dieu quant au résultat, et qui ne veut avoir de succès, après sa coopération, que celui qui plaira à la divine volonté.

» Venons maintenant à la perfection de cette voie du divin laisser faire ou d'abandon total à Dieu. D'après saint Thomas, ce qu'on appelle parfait, n'est réellement

tel, qu'autant qu'il est arrivé à sa fin et réuni à son principe. Or, cette manière d'aller à Dieu en le laissant faire, et en acceptant tout ce qu'il fait, doit être la plus parfaite de toutes les voies intérieures, puisqu'elle est celle qui nous unit plus parfaitement, plus intimement et plus inséparablement à Dieu qui est notre principe, notre centre et notre fin dernière. En effet, si l'union de l'âme à Dieu en ce monde ne se fait que par conformité ou uniformité de volontés, peut-on être uni à Dieu plus parfaitement qu'en le laissant faire, acceptant tout ce qu'il fait, et consentant amoureusement à toutes les destructions qu'il lui plaira de faire en nous et de nous? Puisque avoir cette disposition d'abandon total, c'est vouloir tout ce que Dieu veut, c'est ne vouloir que ce qu'il veut, c'est ne plus rien vouloir que parce qu'il le veut, et par conséquent c'est être transformé, comme disent les auteurs spirituels, en la volonté de Dieu, c'est-à-dire être uni à tout ce qu'il y a en Dieu de plus intime, à son cœur, à son bon plaisir, à ses décrets et à ses jugements impénétrables, mais toujours justes. Quelle union à Dieu plus inséparable que celle d'une âme résolue à laisser faire Dieu? Elle peut dire alors en toute vérité avec le grand Apôtre: *Quis nos separabit?* Rien ne peut la séparer de son Dieu, ni la vie, ni la mort, ni la pauvreté, ni les persécutions, ni aucun événement fâcheux ne saurait tant soit peu altérer son union amoureuse avec Dieu, puisqu'elle ne veut rien en dehors de la volonté de Dieu, et qu'elle accepte toutes choses en vue de cette sainte et adorable volonté. Il est donc vrai qu'à prendre la perfection de la vie intérieure par rapport à l'union avec Dieu où elle doit nous conduire, il n'est point de voie plus parfaite que celle où l'on s'applique à laisser faire Dieu, car elle nous unit à Dieu plus intimement, plus parfaitement et plus inséparablement que toutes les autres manières d'aller à Dieu.

» Ajoutons aussi qu'il n'y a point de voie plus parfaite, parce qu'il n'y en a point qui cadre mieux avec la règle de toute perfection, qui est la volonté de Dieu. En effet, la volonté divine, règle et mesure de toute perfection, ne saurait agir que parfaitement dans tout ce qu'elle fait, puisqu'elle ne peut s'écarter d'elle-même et qu'elle est parfaite par elle-même. Nos volontés n'ont donc de perfection, de sainteté et de rectitude, qu'autant qu'elles sont conformes à la divine volonté... Un Ange qui voudrait être un Séraphin pour aimer Dieu en Séraphin, n'y gagnerait pas en perfection, par la seule raison qu'il n'aimerait point Dieu en la manière et dans la mesure avec laquelle Dieu voudrait en être aimé...

» Ce qui achève de prouver la perfection de cette voie de total abandon, c'est qu'on peut dire que, sans celle-là, toutes les autres, quelque intérieures et parfaites qu'elles paraissent, peuvent dégénérer en infidélité et en imperfection, et qu'au contraire, ce qui paraît imparfait dans les autres ou du moins en plusieurs autres, devient parfait et perfection en celle-ci... N'est-il pas vrai que ceux qui sont appelés à la vie active se croient déjà bien avancés, lorsqu'ils s'occupent avec un pieux empressement au service du prochain ? N'est-il pas vrai que ceux que Dieu appelle à la vie contemplative s'imaginent avoir atteint la perfection, lorsqu'ils se voient tellement appliqués à la contemplation qu'ils ne peuvent penser à autre chose, et qu'ils conservent le désir et le goût de la solitude ? Et cependant, la sollicitude à vaquer au service du prochain dégénérerait en infidélité et serait une imperfection si l'on voulait s'y appliquer quand il plaît à la divine volonté d'appeler à la contemplation ; on serait aussi infidèle à la grâce, si, lorsque Dieu nous veut dans la vie active, on voulait se tenir dans la solitude. Ce serait également une infidélité de faire des efforts pour appliquer son esprit à la contemplation, lorsque Dieu nous veut dans les souffrances intérieures, les délaisse-

ments, les obscurités et les sécheresses. On le voit, il n'y a point de voie intérieure plus parfaite que de laisser faire Dieu, d'adhérer à ses volontés, et d'accepter tout ce qu'il veut, puisque sans cela tout ce qu'il y a de parfait dans les autres voies peut devenir une imperfection et faire commettre mille infidélités... On peut dire que laisser faire Dieu et adhérer à tout ce qu'il fait, est cette pierre précieuse que l'on cherche depuis si longtemps sans la trouver, et qui a le pouvoir de changer tout en or. En effet, une âme conduite par la voie de la pénitence qui ne voudrait plus penser à ses misères passées, commettrait une grande infidélité ; il en serait de même pour celle qui, conduite dans une voie de crainte, refuserait de réfléchir sur la justice infinie de Dieu et sur la rigueur de ses jugements. Cependant il n'est pas moins certain qu'une âme, après avoir gémi quelque temps aux pieds de son Dieu, au souvenir et sous le poids écrasant de ses péchés passés, peut cesser d'y penser et d'y réfléchir pour laisser faire Dieu, en s'abandonnant à lui par une amoureuse préférence de son bon plaisir ; comme aussi, au lieu de penser toujours à la rigueur des jugements de Dieu, par un esprit de crainte, on peut ne plus s'en souvenir que pour dire *Amen* à tous les décrets divins. La disposition de ces âmes ne serait pas alors une infidélité à la grâce, mais plutôt un degré très sublime de perfection, puisque ce serait le pur amour de Dieu et de sa volonté qui étoufferait toutes les craintes et tous les souvenirs d'elles-mêmes. Il est donc vrai que l'abandon total à la volonté de Dieu est la plus parfaite et *la plus unitive* de toutes les voies intérieures (1). »

Nous quittons à regret l'excellent ouvrage du Père Piny, intitulé : *Le plus parfait*. L'auteur montre dans une série de chapitres que la voie d'abandon est, — « la

(1) *Le plus parfait*. C. 2. Lyon, 1683.

plus glorifiante pour Dieu, » — « la plus sanctifiante pour l'âme, » — « la moins sujette à l'illusion, » — « celle où l'on vit dans la sainte liberté des enfants de Dieu, » — « et où l'on exerce une plus vive foi, » — « où l'on a plus lieu d'espérer, et où l'on espère le mieux, » — « où l'on aime du plus pur amour, » — « où l'on pratique le mieux la vertu de justice, » — « où l'on agit le plus prudemment pour le salut, » — « où l'on pratique le mieux la pénitence et la patience, » — « la plus propre à acquérir tous les degrés de pureté, » — « et la vie d'oraison, » — « la plus crucifiante et celle où l'on porte la croix plus saintement, » — « celle qui rassure le plus au moment de la mort, » — enfin, « une voie où Dieu appelle tout le monde, » — mais « à des degrés différents. »

L'abandon à la volonté de Dieu est donc le principal moyen d'augmenter en nous l'union divine : plus l'abandon sera parfait, plus notre union à Dieu sera intime.

304. D. Comment une fervente dévotion est-elle un moyen de nous unir plus intimement à Dieu?

R. Nous avons déjà parlé de l'importance et des principales qualités des exercices de dévotion (I, 240). Nous ajouterons ici quelques considérations pour montrer plus directement comment la dévotion augmente, dans les âmes fidèles, le bien dont elles jouissent déjà par l'union divine.

Dévotion signifie *dévouement :* l'âme véritablement unie à Dieu, doit toujours être prête à le servir et à faire sa volonté le plus parfaitement possible, c'est-à-dire avec promptitude et avec ardeur. « La dévotion, dit le vénérable Louis de Grenade, n'est pas autre chose que la promptitude avec laquelle on s'offre et on se tient disposé à faire en tout la volonté divine. Conformément à cette doctrine, nous appelons dévotion le sentiment qui accom-

pagne toujours une bonne et fervente oraison, c'est-à-dire cette promptitude et cette ardeur qui nous portent vers le bien, le plus souvent sans aucune consolation sensible... Cependant la promptitude avec laquelle l'âme embrasse le bien, produit quelquefois les consolations, et les consolations, à leur tour, contribuent à augmenter la véritable dévotion. Il y a alors entre la dévotion et les consolations réciprocité de services, comme entre une mère et une fille affectueuse... Par ce qui précède, on peut juger de l'excellence de la dévotion : elle anime toutes les autres vertus et nous dispose à entreprendre toute sorte de bien ; elle est toujours en compagnie des vertus les plus excellentes, et leur est unie en quelque sorte par les liens d'une étroite parenté. C'est ainsi que nous voyons marcher à sa suite l'oraison, la contemplation, la pratique de l'amour de Dieu, les consolations spirituelles, et l'étude de la divine Sagesse, véritable connaissance amoureuse de Dieu, que louent si souvent les saintes Écritures. En théorie, toutes ces vertus paraissent séparées ; dans la pratique, elles se confondent. Où se trouve la parfaite oraison, se trouve aussi la dévotion, la contemplation, les consolations spirituelles, l'amour actuel de Dieu, et les autres vertus. Il y a une ressemblance si frappante entre toutes ces choses, qu'on passe facilement de l'une à l'autre, sans s'en apercevoir. Aussi, traiter des moyens propres à acquérir la dévotion, c'est traiter des moyens qui conduisent à l'oraison parfaite, à la contemplation, aux consolations célestes, à l'amour divin, à la sagesse surnaturelle, et à l'union bienheureuse de l'âme avec Dieu, fin de la vie spirituelle ; c'est traiter, en un mot, des moyens propres à nous procurer la possession de Dieu en cette vie (1) ».

On ne pouvait résumer avec plus de clarté et de pré-

(1) *De l'oraison et de la considération*. P. 2, c. 1, § 1, 2.

cision le rôle de la dévotion dans la vie intérieure : c'est, en dernière analyse, l'ornement et la perfection de la charité, et par conséquent le lien le plus puissant de notre union à Dieu (1). Nous verrons dans notre seconde partie les manifestations les plus sublimes de la dévotion, les croix nombreuses qui servent à prouver la fidélité des âmes appelées aux faveurs de l'Époux céleste, et les phénomènes mystiques dont la munificence divine se sert pour nous unir toujours davantage au souverain Bien.

305. D. Comment un parfait recueillement est-il un moyen de nous unir plus intimement à Dieu?

R. La pratique du recueillement a paru si importante aux Saints qu'ils en ont fait le but de tous leurs exercices, persuadés qu'ils étaient d'arriver promptement par ce moyen au but final de la vie intérieure : l'union à Dieu (I, 187, 204). C'est à ce recueillement que nous exhorte le prophète Isaïe quand il dit : « Entrez dans le » rocher et cachez-vous dans les trous de la terre (*Is.* » II, 10), » c'est-à-dire unissez-vous à Dieu par Jésus-Christ et ses plaies sacrées (2).

Tauler parlant de l'avancement continuel de l'âme dans l'union divine s'exprime ainsi : « Que si quelqu'un me demande quel est le moyen le plus court et le plus assuré pour nous mettre en cette disposition, je lui ré-

(1) D. Th. 2. 2. q. 82, a. 4, c. : Devotio dicitur a devovendo ; unde devoti dicuntur qui seipsos quodammodo Deo devovent, ut ei se totaliter subdant. — *Ibid.* ad. 1 : Cum devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis, consequens est quod devotio imponat modum humanis actibus, sive sint actus ipsius voluntatis circa ea quæ sunt ad finem, sive etiam sint actus aliarum potentiarum, quæ a voluntate moventur. — *Ibid.* a. 2, ad 2 : Charitas et devotionem causat.... et etiam per devotionem charitas nutritur.

(2) D. Th. in hunc locum Isaïæ, II, 10 : Bernardus exponit de Christo : *Petra enim erat Christus* (I. *Cor.* X). In ipso est intrandum per devotionis affectum... *Surge, propera, amica mea... et veni* in foraminibus petræ.

pondrai que c'est de demeurer recueilli soigneusement en soi-même et de s'accoutumer à faire de continuelles réflexions sur son intérieur, parce que c'est là proprement qu'on sent reluire la véritable lumière, c'est là qu'on entend les inspirations de l'Esprit-Saint, et qu'on reçoit les mouvements qu'il nous imprime et que l'homme doit suivre avec beaucoup de promptitude : car il sollicite, il presse, et entraîne sans cesse ceux qui lui appartiennent (1). »

« Que l'âme intérieure s'applique sans relâche au recueillement, dit le vénérable Louis de Blois ; qu'elle éloigne avec soin les vaines imaginations, pour leur substituer de saintes pensées et de pieuses méditations ; sans cela, elle ne réussira pas à s'unir parfaitement à Dieu. Quelquefois, il est vrai, Dieu permet que les âmes parfaites soient obsédées par des pensées futiles et mauvaises ; mais c'est pour leur faire trouver dans la lutte, une occasion de triomphe et de mérite. Au milieu de la multiplicité des affaires, l'âme intérieure s'attachera donc à demeurer intérieurement libre et recueillie ; elle ramènera toutes ses pensées à une seule, celle de Dieu souverainement grand et souverainement bon, et portera partout le souvenir de son aimable présence, à l'exemple du Roi-Prophète, quand il dit : « J'avais toujours le » Seigneur devant les yeux (*Ps.* XV, 8) ; elle ne cessera d'attacher ses regards intérieurs sur Dieu, sans effort violent ni impétueux, mais tranquillement et paisiblement, par un mouvement doux et calme d'amour... Que l'âme intérieure, recueillie et retirée en elle-même, établisse là son séjour ; car c'est au dedans d'elle-même qu'elle pourra jouir véritablement de son Dieu, présent partout sans doute, mais particulièrement au fond de l'âme humaine, où il a exprimé son image. Bienheureux celui à qui Dieu est uni, non seulement par son essence,

(1) Tauler. *Institutions*. C. 28.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

comme dans toutes les créatures, mais encore par sa grâce!... L'âme intérieure croira donc sans hésiter que ce Dieu invisible l'environne et la pénètre; comme la chaste épouse, sous les yeux de son Bien-Aimé, et comme elle remplie d'une sainte crainte, de respect et d'humilité, elle dira avec le prophète Élie : « Le Sei-
» gneur est vivant, je me tiens en sa présence (III. *Reg.*
» XVII, 1. — IV. *Reg.* III, 14). » Quand elle voudra se défendre des distractions qui l'obsèdent, qu'elle dise souvent de cœur : Le Seigneur est présent; le Seigneur me voit. Toutes ses pensées doivent être tellement à Dieu, à l'exclusion de toutes autres préoccupations, qu'elle se trouve seule avec Dieu seul dans la contemplation de sa divine Essence; qu'elle se cache et qu'elle habite en Dieu, comme dans une retraite profonde et dans un ciel, où elle jouira du bonheur de posséder en elle-même le plus grand des trésors. Car c'est posséder Dieu que de le conserver dans son souvenir, et d'être uni à lui dans le plus intime de son âme...

» Quand l'âme intérieure sera parvenue par le recueillement à se dépouiller des sollicitudes excessives et des vaines pensées, de toutes les impressions des choses basses et vulgaires, des embarras et des soins qui la troublent et l'agitent; alors elle pourra recevoir le céleste Époux dans une demeure splendide et digne de lui, et, toute dépouillée d'elle-même et très agréable à Dieu, elle jouira de l'union divine la plus intime. Que cette âme ne se décourage point à cause des difficultés et des obstacles;... celui qui veut arriver au dernier terme de la perfection, doit y travailler avec un zèle persévérant (1). »

306. D. Que faut-il faire pour obtenir le recueillement intérieur ?

(1) *Institutio spiritualis.* C. 3.

R. L'oraison mentale et le recueillement sont deux choses inséparables : le recueillement prépare l'oraison, et l'oraison à son tour fortifie et augmente le recueillement. Plus la pratique de l'oraison est assidue et parfaite dans une âme, plus le recueillement est profond et continuel.

Un autre moyen fort simple et très pratique d'entretenir le recueillement intérieur, c'est la pratique des oraisons jaculatoires (I, 119). Il y a des oraisons jaculatoires propres à la vie d'union à Dieu, d'autres conviennent à ceux qui entrent ou qui progressent dans la vie spirituelle. « Pour se former à la pratique du recueillement intérieur, il est bon, dit le vénérable Louis de Blois, de retenir certaines formules d'aspirations pleines de douceur et de feu, qui seront comme autant de flèches lancées vers Dieu, et qui aideront puissamment, dans l'action et dans le repos de la contemplation, à se rappeler sa présence et à s'unir à lui (1). » « Cet exercice, dit le vénérable Louis de Grenade, est très favorable à la dévotion et au recueillement : le pratiquer, et garder son cœur attentivement, c'est en fermer l'entrée à tout autre qu'à Dieu. Il sert encore beaucoup à conserver la ferveur (2). »

Il importe peu, du reste, que ces aspirations se fassent des lèvres, ou seulement du cœur, pourvu que ce soit avec un esprit calme et paisible, en évitant une ardeur immodérée qui pourrait dégénérer en fatigue et dépasser le but qui est d'alimenter et d'augmenter, autant que possible, le feu du saint amour dans les âmes.

307. D. Comment la communion fervente est-elle un moyen de nous unir plus intimement à Dieu ?

(1) *Institutio spiritualis*. C. 4.
(2) *De l'oraison et de la considération*. P. 2, c. 2, § 5.

R. Le sacrement de l'Eucharistie est le plus excellent de tous les sacrements, le sacrement de l'amour et de l'union la plus intime : il renferme Jésus-Christ lui-même personnellement, les autres sacrements ne contiennent que ses dons ou sa vertu surnaturelle ; ils paraissent se rapporter à celui-là, comme à leur fin, et c'est dans la participation à la divine Eucharistie qu'ils sont presque tous consommés (1).

« C'est le sacrement des sacrements, dit saint Denys,... ce qui est attribué à tous les autres, est attribué par excellence à celui-ci... Tous également ont pour but de ramener à la simplicité de la perfection divine la multiplicité de nos affections partagées, et de nous mettre en communication intime avec l'unité. Or, tous les autres sacrements reçoivent leur complément et leur perfection des riches trésors et de l'adorable sainteté de celui-ci. Car il n'est guère d'usage qu'aucune de ces augustes cérémonies se célèbre, sans que la divine Eucharistie, achevant l'œuvre commencée, ne vienne élever l'initié vers Dieu, et par la grâce ineffable du mystère parfait, opérer son union avec l'adorable Unité (2). »

La communion est donc l'acte le plus parfait de la vie intérieure, sa consommation sur la terre ; il n'y a pas de moyen plus efficace de nous unir à Dieu. Pourrait-il en être autrement, puisque c'est le sacrement de l'amour, et qu'il augmente l'amour dans nos âmes ? L'amour de Dieu ne peut rester oisif : « La charité de Jésus-Christ » nous presse (II. *Cor.* V, 14). » Nos âmes fortifiées,

(1) D. Th. 3 p. q. 65, a. 3, c. : Simpliciter loquendo, sacramentum Eucharistiæ est potissimum inter alia sacramenta. Quod quidem tripliciter apparet : in sacramento Eucharistiæ continetur ipse Christus substantialiter : in aliis autem sacramentis continetur quædam virtus instrumentalis participata in Christo... Secundo... omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem... Tertio... fere omnia sacramenta in Eucharistia consummantur.

(2) *De la Hiérarchie ecclésiastique*. C. 3, p. 1.

consolées, enivrées, entrent alors dans un mystère de transformation divine (1).

« Regarde, ma fille, dit le Seigneur à sainte Catherine de Sienne, quelle excellence acquiert l'âme qui reçoit comme elle doit le recevoir ce pain de vie, cette nourriture des Anges. En recevant ce sacrement, elle est en moi, et moi en elle ; comme le poisson est dans la mer et la mer dans le poisson, moi je suis dans l'âme, et l'âme est en moi, l'Océan de paix. Et dans cette âme réside la grâce : elle a reçu le Pain de vie en état de grâce, et la grâce demeure, quand l'accident du pain est consommé. Je lui laisse l'empreinte de la grâce, comme fait le sceau qu'on pose sur la cire chaude : lorsqu'on retire le sceau, l'empreinte du sceau reste ; de même la vertu de ce sacrement reste dans l'âme ; elle conserve la chaleur de ma divine charité, la clémence du Saint-Esprit ; elle garde la lumière de la sagesse de mon Fils. L'œil de l'intelligence est éclairé de la sagesse du Verbe, pour qu'elle connaisse et contemple la doctrine de ma Vérité ; et cette sagesse qui reste avec la force, la fait participer à ma force toute-puissante (2). »

« Jésus-Christ, dit le P. Louis Chardon, a constitué dans cet auguste sacrement l'exercice principal de l'amour, soit du côté de Dieu, soit du côté de l'homme. S'il aime, c'est parce qu'il veut être souverainement aimé ; s'il communique son amour, c'est pour faire dans sa créature le mérite de l'amour qui doit être sa récompense : tant il est vrai que l'amour est à soi-même, tout son motif, toute sa cause, tout son mérite et tout son

(1) D. Th. 3. p. q. 79, a. 1, ad 2 : Per hoc sacramentum, quantum est ex sui virtute, non solum habitus gratiæ et virtutis confertur, sed etiam excitatur ad actum, secundum illud (II. *Cor.* V, 14) : *Charitas Christi urget nos.* Et inde est quod ex virtute hujus sacramenti anima spiritualiter reficitur, per hoc quod anima spiritualiter delectatur et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinæ.

(2) *Dialogues.* CXII. 1, 2.

prix. Jésus se donne dans l'Eucharistie, mais il veut être désiré; il invite, mais il veut être recherché; il veut que celui qui l'a trouvé le garde et l'étreigne fortement, tandis que de son côté il ouvre son sein à ceux qui voudront s'y perdre. « Quiconque, dit-il, mange ma chair » et boit mon sang, demeure en moi et moi en lui » (*Joan.* VI, 57). » Il parle d'une demeure plus que corporelle qui se fait par l'amour... Celui qui a la charité demeure en Dieu et Dieu en lui. C'est donc par l'amour saint que Dieu s'insinue dans nos âmes et qu'il y fait sa résidence. C'est par un amour réciproque que nous prenons possession de lui... C'est par la rencontre de ces deux amours que s'accomplit l'union bienheureuse que Dieu a voulu établir dans cet adorable sacrement.

» Jésus prévient, l'âme se dispose. Jésus vient, le Saint-Esprit va au devant. Mais avant de se joindre, mon Dieu! que de désirs! que d'ardeurs! L'âme sainte avance, elle se retient; elle ose, elle craint; elle s'élève, elle s'humilie. L'impression que Jésus fait des grandeurs excessives de son amour, lui donne enfin confiance et elle se laisse respectueusement aller où elle se voit, non seulement appelée, mais surtout attirée. — Cependant le Saint-Esprit qui occupe toute l'étendue de sa volonté, y allume les brasiers et les feux de la divine charité, sans laquelle l'âme sainte ne saurait aller plus avant. Jésus, de son côté, avec toutes les splendeurs enflammées de son amour, s'approche pour s'épancher et se répandre dans un cœur si bien préparé. Voici non tant deux cœurs, comme deux Personnes divines, qui entrent maintenant en combat. Le cœur de l'homme est le champ de bataille. Où sera le plus grand désir, du côté de Celui qui donne ou de celui qui reçoit? Où sera le plus grand amour, ou du côté de Jésus, ou du côté de l'âme sainte? Qui fera de plus grands efforts sur la volonté? Qui exercera plus d'empire sur l'âme, ou Celui qui par l'amour

créé dispose à l'union, ou Celui qui avec son amour incréé, veut parfaire et accomplir l'union?... Où trouvera-t-on un cœur d'une trempe assez forte, pour supporter une si puissante opération?...

» O heureuse l'âme purifiée des moindres souillures!... Que d'ardeurs, que de ferveurs, que de feux, que de flammes produirait le Saint-Esprit dans un cœur où il trouverait tout le détachement, tout le dépouillement, toute la pureté et toute la sainteté qu'il demande! Si cet Esprit d'amour était capable de verser des larmes, il pleurerait amèrement, en voyant que nous ne savons pas accueillir dans nos cœurs un Hôte si bon et si bienfaisant. Mais si, au contraire, nous correspondons à cette grâce insigne, le Saint-Esprit ne manquera pas de joindre ses flammes à celles de Jésus. Mon Dieu! que deviendra le cœur au milieu de ces deux fournaises d'amour?... Par la communion, ces deux amours s'allient, se serrent, s'étreignent, s'insinuent, s'abîment l'un dans l'autre... C'est assez, ô embrasement immense du Dieu vivant, c'est assez avoir fait la guerre : terminez le combat par une victoire qui vous fasse triompher de ce que je suis. Je ne puis plus résister aux ardeurs infinies et toutes-puissantes de vos flammes. Séduisez mon cœur, amollissez-le, faites-le fondre, rendez-le liquide pour le faire passer heureusement dans la fournaise ardente de votre divine et éternelle charité. J'ai pensé vous changer en moi, changez-moi en vous. Accomplissez promptement cette transformation. Si vous avez le pouvoir de vous anéantir dans ce mystère, pourquoi le feu de votre amour ne me dévorerait-il pas?...

» L'âme, en cet état, se sent tellement embrasée des flammes du divin amour... qu'elle ne fait incessamment que soupirer après lui. Elle ne vit plus pour elle-même, elle n'est plus en elle-même, elle est toute où elle aime. Elle ne saurait vivre que pour l'amour et dans l'amour de Celui qui étant tout amour pour soi, s'est fait tout

amour pour elle... Perdue dans cet amour, elle ne voit plus rien de parfait que ce qui demeure dans l'Amour; elle perd le sentiment de tout autre amour,... elle sent sans sentir, elle entend sans entendre;... son seul contentement consiste à être dépouillée de tout contentement, et elle demeure plongée dans la mer immense de l'amour de Jésus... Tout ceci se passe dans l'âme avec une joie si excessive qu'elle croit être parvenue au terme de ses désirs et à la source infinie et éternelle du pur amour (1). »

De tout ce qui précède il est facile de conclure qu'une communion fervente est de tous les moyens de nous unir à Dieu, celui qui nous conduit le plus efficacement et le plus promptement au but. Mais il faut que la communion soit vraiment fervente, c'est-à-dire accompagnée du don généreux et complet de nous-mêmes; c'est en cela que consiste la ferveur essentielle, sans laquelle nos plus beaux sentiments aboutissent trop souvent à la recherche de nous-mêmes. Si nous sommes privés de la communion sacramentelle, ne manquons pas de communier en esprit, avec une conscience pure, par de pieux désirs, et par un acquiescement amoureux et filial à sa divine volonté, ce qui peut se faire plusieurs fois par jour : le divin Jésus ne manquera pas de récompenser nos saintes dispositions par une union de plus en plus intime à son Cœur adorable.

308. D. Les fruits que l'on retire de la sainte communion sont-ils des signes de l'union divine ?

R. Tous les fruits de la sainte communion sont des fruits de l'union divine, comme on peut le voir par les douze excellents fruits de la divine Eucharistie que nous allons rapporter d'après Tauler : Le premier fruit est la facilité d'abandonner toutes les choses terrestres et pé-

(1) *La croix de Jésus*. Entretien deuxième. C. VIII.

rissables; le second, l'avancement dans les choses qui servent pour l'éternité; le troisième, l'élévation de l'âme au-dessus de ce qui n'est point Dieu; le quatrième, de rendre l'âme forte et vigoureuse pour pratiquer toutes sortes de biens; le cinquième, l'illumination de l'entendement et de la raison dans la connaissance de Dieu même, et de tout ce qui se voit dans le miroir de l'éternité; le sixième, l'embrasement et l'ardeur de l'amour divin; le septième, l'accomplissement de tout ce qui cause notre béatitude; le huitième, le trésor de toutes les richesses dans la divine Sagesse; le neuvième, l'allégresse continuelle de l'âme; le dixième, une certaine sécurité bienheureuse; le onzième, une paix parfaite qui commence ici-bas, et qui durera éternellement dans le ciel; enfin, le douzième et dernier fruit résume et comprend tous les autres, c'est l'union inséparable de l'âme à Dieu.

« L'effet de cette admirable union, dit Tauler, est de faire participer l'âme à toutes les perfections divines, et de la remplir si abondamment de toutes ces richesses qui sont Dieu même, qu'elle n'est plus touchée du désir d'autre chose, possédant dans cette union bienheureuse tout ce qu'elle aime, c'est-à-dire Dieu, et toutes choses en lui... Cette union de l'âme à Dieu est comme l'heureux commencement de la béatitude dont elle jouira à jamais, lorsque, étant au-dessus des choses temporelles, elle possédera éternellement Dieu dans la gloire... Enfin, l'âme ainsi unie à son Dieu dans cette vie passagère, y reçoit déjà quelque goût de la grâce, qui est un commencement de ce nœud divin qui doit la lier heureusement avec le Seigneur dans l'éternité. Tous les hommes ensemble ne pourraient pas expliquer pleinement par leurs paroles et par leurs écrits, l'utilité, les avantages et les délices ineffables que l'âme sainte trouve en recevant dignement Jésus-Christ. Il faut prier ardemment la divine miséricorde, avant et après

la communion, de nous faire la grâce d'en recevoir tous les fruits (1) ».

A ces différents fruits d'une fervente communion, il est facile de reconnaître les quatre signes principaux de l'union divine : le *sentiment*, la *respiration*, la *faim*, et l'*action* (I, 285), signes consolants qui doivent nous encourager à faire de nouveaux progrès dans la vie intérieure, car nous ne devons jamais nous arrêter dans les voies du divin amour.

309. D. La communion des âmes parfaites doit-elle être fréquente?

R. La communion des âmes parfaites doit être fréquente et même quotidienne, si des raisons particulières ne s'y opposent. Deux choses sont à considérer dans la sainte communion : le sacrement lui-même et les dispositions de l'âme qui communie. A ne considérer que le sacrement, il est utile de le recevoir chaque jour pour en recueillir chaque jour les fruits. En ce qui concerne celui qui communie, s'il s'en approche avec une grande dévotion et un profond respect, il est louable de lui permettre la communion quotidienne. Si l'on reconnaît par expérience que la communion de chaque jour augmente la ferveur de l'amour sans diminuer le respect, on devrait communier chaque jour ; si, au contraire, l'on voit que la communion quotidienne diminue le respect, sans augmenter notablement la ferveur, il faudrait s'abstenir quelquefois pour communier ensuite

(1) Tauler. *Institutions*. C. 39. — Cf. D. Th. *Opusc.* 53. C. 21-23 (édit. rom.). *De venerabili sacramento altaris*. — Dans ce traité, saint Thomas (ou le B. Albert le Grand) indique aussi douze fruits de la divine Eucharistie : — Dæmonem fugat... fomitem refrigerat... maculam cordis mundat... iram placat... — Intellectum illuminat... voluntatem inflammat... memoriam delectat... totum hominem in bono confirmat... — Ab æterna morte liberat... merita bonæ vitæ multiplicat... ad patriam vitæ deducit... ad æternam vitam corpus resuscitat.

avec un plus grand respect et une plus grande dévotion (1).

(1) D. Th. 3 p. q. 80, a. 10, c. : Circa usum hujus sacramenti duo possunt considerari : unum quidem ex parte hujus sacramenti, cujus virtus est hominibus salutaris, et ideo utile est quotidie ipsum sumere, ut homo quotidie ejus fructum percipiat... Alio modo potest considerari ex parte sumentis, in quo requiritur ut cum magna devotione et reverentia ad hoc sacramentum accedat. Et ideo si aliquis se quotidie, ad hoc paratum inveniat, laudabile est quod quotidie sumat. — In 4, dist. 12, q. 3, a. 1, quæst. 2 : Si aliquis experimentaliter cognosceret ex quotidiana sumptione fervorem amoris augeri, et reverentiam non minui, talis deberet quotidie communicare ; si autem sentiret per quotidianam frequentationem reverentiam minui, et fervorem non multum augeri, talis deberet interdum abstinere, ut cum majori reverentia et devotione postmodum accederet.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE

TABLE ALPHABÉTIQUE

DE LA

PREMIÈRE PARTIE [1]

THÉOLOGIE ASCÉTIQUE

Les chiffres portés sur cette table indiquent les numéros des Demandes et Réponses. Le signe (II) *renvoie à la seconde partie.*

A

Abandon au bon plaisir de Dieu, 221-224; secret pour bien faire l'oraison, en général, 145, 205; pour bien faire l'oraison affective, 181, 184, 186, l'oraison de recueillement actif, 197, l'oraison acquise d'union, 202; grand moyen d'union à Dieu, 303 (II. *Abandon*).

Abnégation de soi-même, contraire à la volonté propre, 107, excellent moyen d'augmenter notre union à Dieu, 302.

Abstinence. V. *Pénitences extérieures.*

Actes, élicites, commandés, ce que c'est, 207, *note.* — Actes discursifs, leur modération, 172; règles à suivre, 166; il y a toujours quelques actes de l'intelligence et de la volonté dans l'oraison affective, 169, 170; il y en a très peu dans l'oraison de recueillement actif, 189, 190, 193. — L'union fruitive est un acte et non une habitude, 279. — V. *Contemplation, Quiétisme* (II. *Actes*).

Action de graces. La méditation y conduit, 160.

Adam, dans l'état d'innocence, 2, 201, après son péché, 2 (II. *Adam*).

(1) Il sera facile de compléter les matières traitées dans cette première partie, en consultant la table alphabétique de la seconde partie. Il nous arrive quelquefois, pour faciliter les recherches, de noter dans cette table, avec un signe convenu (II), les numéros des Demandes et Réponses de la seconde partie.

Adoption divine, ses effets, 287-293.
Adoration. V. *Oraison.*
Adversités. V. *Croix*, *Persécutions*, *Abandon*, *Force*, *Patience*, *Tristesse*, etc.
Affabilité, vertu alliée à la justice, 231.
Ambition. V. *Désir.*
Amitié, 65, 231. V. *Charité* (II. *Affections*).
Amour, mouvement unitif de l'âme qui se complaît dans le bien, 64; ses différentes sortes, 65; nécessité de modérer cette passion, 66; la jalousie est-elle une marque d'amour, 68.
Amour de Dieu opposé à la volonté propre, 107. — Pur amour, 222-224. — V. *Charité.*
Amour du prochain, 67. V. *Charité.*
Amour-propre opposé à la justice, 230. V. *Abnégation.*
Anges, nous participons à leur pénétration par le don d'intelligence, 262 (II. Anges).
Appétit sensitif et intellectuel, 59, concupiscible et irascible, 60.
Aridités. V. *Dévotion sensible.*
Aristote (philosophie d'). Saint Thomas s'en est servi avec avantage, 23.
Art, vertu intellectuelle acquise, 210.
Ascétisme, ce que c'est. Préface. — L'ascétisme comprend les trois voies purgative, illuminative, et unitive, 6-8, 242-244.
Attachement naturel, sensualisme mystique, 18, 37.
Attention dans la prière, 116.
Audace, passion de l'âme, 89; comment on doit la modérer, 90; vertus morales opposées, 91.
Austérités. V. *Pénitences extérieures.*
Auteurs ascétiques et mystiques, termes particuliers dont ils se servent quelquefois, 20 (II. 15). — Quels sont les meilleurs auteurs mystiques, 21; leur autorité, 23. — Tradition des auteurs ascétiques et mystiques, 24.
Avarice spirituelle, défaut des commençants, 36.
Aversion, passion de l'âme, 75.

B

Béatitudes (les huit), ce que c'est, 270, leurs rapports avec les dons du Saint-Esprit, 271.
Beauté et bonté ne sont qu'une seule et même chose, 64. V. *Bien.*
Bien (le), unique objet de notre volonté et de notre amour, 64. V. *Passions*, *Vertus.* — Souverain Bien. V. *Dieu.*

Bienveillance (amour de), 65. V. *Charité*. — Bienveillance ou bénignité, fruit du Saint-Esprit, 269.
Bonté, fruit du Saint-Esprit, 269. V. *Beauté*, *Bien*.

C

Carmel (l'ordre du). Son dévouement à la doctrine de saint Thomas. Préface.
Chair. V. *Mortification*.
Charité, sa nature et ses caractères, 220, 64-68, 111, 217. — Dans quelles conditions la charité s'augmente par des actes, 216. — Le pur amour, d'après les auteurs approuvés, 221 ; par rapport au salut éternel, ce qu'il faut en penser, 222 (II. 170). — Pratique du pur amour, 223, 224. — Prééminence de la charité sur les autres vertus, 225. — La charité, principe de lumière et de sagesse, 136, 256, est elle-même excitée par la méditation, 121. — Charité, principal fruit du Saint-Esprit, 269 (II. 60). V. *Amour*, *Union divine*, *Abandon*, *Contemplation*, *etc.*
Chasteté, vertu morale, 235. V. *Mortification*.
Ciel. Union fruitive du ciel, 283.
Clémence, vertu alliée à la tempérance, 237.
Colère, passion de l'âme, 92 ; nécessité de la modérer, 93 ; manière de la modérer, 94, 95 ; colère légitime, 96. — Colère, défaut des commençants, 38.
Communion fervente, excellent moyen d'augmenter l'union divine, 307, 308 ; communion fréquente, 309.
Complaisance (amour de), 65. V. *Charité*.
Componction. V. *Pénitence*.
Concupiscence (amour de), 65. V. *Charité*. — Triple concupiscence, 2. V. *Défauts*.
Confesseurs. V. *Directeurs*.
Conformité à la volonté de Dieu. V. *Abandon*.
Connaissance de Dieu et de soi-même. V. *Méditation*, *Contemplation*.
Connaissances surnaturelles (les) de la contemplation particulière et distincte peuvent devenir des obstacles à notre avancement spirituel, 56 (II. *Contemplation*).
Conseil. Eubulie, vertu alliée à la prudence, 228. — Don du Saint-Esprit, sa nature et ses effets, 260 ; ses degrés, 261 (II. 41).
Considération. V. *Méditation*.
Constance, vertu alliée à la force, 234.
Contemplation ordinaire et extraordinaire, 126-128, par voie d'affirmation et de négation, 129, 130, 171 (II. 23-30) ; mouvement droit, oblique et circulaire, ce que cela signifie,

131-135. — Signes auxquels on reconnaît que Dieu appelle à la contemplation, 164, 165; règles à suivre dans l'application de ces signes, 166.

Oraison affective, commencement de contemplation, 168. — Fondement solide de cette oraison, 169; bien comprise, elle n'offre aucun danger, 170; plusieurs manières d'occuper l'esprit pendant cette oraison, 171; dispositions pour bien en profiter, 172 : dégagement du cœur, 173; signes du dégagement du cœur, 174. — Avantages de l'oraison affective, 175 : facilité, 176; nécessité, 177; mérite, 178. — Comment il faut s'y prendre pour bien faire l'oraison affective, 179. — Utilité de l'oraison affective au milieu des distractions de l'esprit, 180. — Comment il faut s'y prendre pour bien faire l'oraison affective au milieu des distractions de l'esprit, 181. — L'oraison affective est toujours possible au milieu des distractions de l'esprit, 182, toujours facile, 183, toujours sûre, 184. — Excellence de l'oraison affective, 185. — Défauts qui peuvent se glisser dans l'oraison affective, 186.

Oraison de recueillement actif, regard simple et affectueux, 187; divers noms qu'on lui donne, 188; simplicité de ses actes, 189; ce n'est pas une oisiveté, 190. — L'oraison de recueillement actif repose sur de nombreuses autorités, 191. — Principaux effets de cette oraison, 192. — Avis très utiles, surtout à ceux qui commencent, 193. — Manière de se disposer à cette oraison, d'après sainte Thérèse, 194. — Trois manières de se rendre Dieu intérieurement présent, 195 : par un grand esprit de charité, 196; par un total abandon à la volonté divine, 197; par l'offrande de la peine qu'on éprouve de ne pas se souvenir de Dieu, 198; conditions à remplir pour que ces différentes manières de se tenir en la présence de Dieu constituent l'oraison de recueillement actif, 199 (II. *Recueillement passif*).

Oraison acquise de quiétude, 200; comment on y arrive, 201. — Oraison acquise d'union, 202; ses principaux effets, 203. — Fondement des oraisons acquises de quiétude et d'union, 204. — Laisser faire Dieu, secret de toute oraison et moyen d'arriver à l'union, 205, 303. — Les oraisons acquises de quiétude et d'union ressemblent beaucoup aux oraisons passives du même nom, 206 (II. 196-271). V. *Oraison*. — (II. *Contemplation*).

CONTINENCE, mortification des plaisirs permis, 235; fruit du Saint-Esprit, 269.

COURAGE. V. *Force*.

CRAINTE, passion de l'âme, 87 : comment on doit la modérer, 88; vertus morales opposées, 91, 232. — Crainte respec-

tueuse, 192, 232. — Crainte, don du Saint-Esprit, sa nature et ses effets, 266 ; ses degrés, 267 (II. 41). — (II. *Peur*).

Créatures. Comment leur vue peut servir à élever l'âme à Dieu (*Contemplatio per ascensum*); objet secondaire de l'oraison, 127 : mouvement droit de S. Denys et de S. Thomas, 131, 132. — Le don de sagesse nous fait juger des choses créées par la connaissance de Dieu (*contemplatio per descensum*), 127, 253 ; le don de science nous fait connaître Dieu par les créatures, 132, 258.

Croix. Répugnance et acceptation volontaire, 181.

Crucifix. V. *Passion*.

Curiosité. Pourquoi et comment la combattre, 102.

D

Découragement, 85, dans l'oraison, 162 (II. *Découragement*).

Défauts. Nécessité de les combattre, 33. — Défauts des commençants : orgueil, 34, 35 ; avarice spirituelle, 36 ; luxure spirituelle, 37 ; colère, 38 ; gourmandise spirituelle, 39, 40 ; envie spirituelle, 41 ; paresse spirituelle, 42. — Dispositions intérieures pour se corriger de ses défauts, 43 ; autres moyens, et en particulier vigilance et examen de conscience, 44.

Dégagement du cœur, principale disposition à l'oraison affective, 173 ; signes de ce dégagement, 174. V. *Abnégation*.

Demande, forme de la prière, 112, 114 ; dernière partie de la méditation, 161.

Démons (les) ne peuvent rien sur la volonté, 45 ; ils agissent sur l'imagination et la mémoire, 54 ; ils se servent de la tristesse pour nous tenter, 80. V. *Tentations* (II. *Démons*).

Désespoir, vice opposé à l'espérance, 85.

Désintéressé (amour). V. *Charité*.

Détachement. V. *Dégagement*, *Abnégation*.

Devoirs d'état (les) passent avant tout, 139.

Dévotion, constante et persévérante, 240 ; fervente, excellent moyen d'augmenter l'union de l'âme à Dieu, 304. — La dévotion excitée par la méditation, 121. — Dévotion *sensible*, trop recherchée par les commençants, 39, utile pour aller à Dieu, 40, la modérer, 155, savoir s'en passer, 162. — V. *Charité*, *Piété* (II. *Purifications passives des sens et de l'esprit*).

Dieu, principe, moyen et fin de la vie intérieure, 1, de tous les êtres, 201, 272. — Dieu et ses perfections, objet principal de la contemplation, 127. — V. *Esprit-Saint*, *Jésus-Christ*, *Trinité*, *etc.*

DILECTION, 65. V. *Charité*.
DIRECTEUR SPIRITUEL. Sa nécessité dans la vie intérieure, 9, à tous les degrés 10. — En quoi consiste l'office d'un directeur, 11. -- Importance du choix du directeur, 12, 167. — Ce qu'il faut faire quand on manque de directeur, 13. — Conduite qu'il faut tenir à l'égard du directeur, 14 : ouverture, 15, obéissance, 16, 110. — Changement de directeur, 17. — Pourquoi l'on souffre du côté du directeur, 18.
DISCERNEMENT DES ESPRITS. — V. *Prudence* (II. *Discernement des esprits*). V. *Appendice* (II).
DISCRÉTION, ou mesure, dernière perfection de la prudence, 226, 227 ; vertu morale qui s'exerce dans la modération de toutes nos passions, 60-98, et dans la pratique de toutes les vertus, 207-244. — Oraison affective réglée par la discrétion, 179. — V. *Prudence*, *Conseil*.
DISTRACTIONS de l'esprit, ce qu'il faut en penser, 143. — Oraison affective au milieu des distractions de l'esprit, 180-185.
DONS. V. *Esprit-Saint*.
DOUCEUR, opposée à la colère, 95; vertu alliée à la tempérance, 237, béatitude, 270, 271.

E

EMPRESSEMENT que doivent éviter les âmes intérieures, 103, 227.
ENNEMIS (amour des), 71. V. *Charité*.
ENVIE. Différence entre l'envie et la jalousie, 79. — Envie spirituelle, défaut des commençants, 41.
ÉQUITÉ, vertu alliée à la justice, 231.
ESPÉRANCE, passion de l'âme, 82 ; son utilité, si elle est bien réglée, 83 ; manière de la modérer, 84; le désespoir opposé à l'espérance, 85 ; vertus morales qui se rapportent à l'espérance, 86. — L'espérance, vertu théologale : son rôle dans la vie spirituelle, 111, 217, 219 ; elle s'affermit par la méditation, 121.
ESPRIT-SAINT. Sa présence et sa mission invisible dans l'âme juste, 178, 277 ; il est le principe et le guide de nos mouvements surnaturels, 3. — Dons du Saint-Esprit, ce que c'est, 245 ; leur action propre, 246 (II. 32-50) ; leur prééminence sur les vertus morales, 247. — Nécessité des dons du Saint-Esprit dans la vie chrétienne, 248 ; préparation à les recevoir, 249 ; leur nombre et leur classification, 250. — V. *Intelligence*, *Sagesse*, *Science*, *Conseil*, *Piété*, *Force*, *Crainte*, *Béatitudes*, *Fruits du Saint-Esprit* (II *Esprit-Saint*).

Esprit surnaturel, sa nécessité, 43; moyens de l'acquérir, 44.
Estimative ou jugement, sens intérieur, ce que c'est, 51.
Étude. L'oraison n'est point une étude, 125.
Eucharistie. V. *Communion.*
Eutrapélie ou amabilité, vertu alliée à la tempérance, 237.
Examen de conscience. Son importance dans la vie intérieure, 44.
Exercices de piété, fidélité, ferveur et persévérance qu'il faut y apporter, 240.
Extérieur. La piété chrétienne ne néglige pas l'extérieur, mais elle s'applique surtout à l'intérieur, 238.

F

Familiarité ou irrévérence, 267.
Fantaisie. Fantômes (*Phantasia, phantasmata*). V. *Imagination.*
Ferveur. V. *Dévotion.*
Fin. Pour qu'une action soit parfaite, il faut qu'elle ait Dieu pour fin, 225. — V. *Dieu.*
Foi. Son rôle dans la vie intérieure, 111, 217, 218, 251, 252. — La foi nourrie par la méditation, 121 ; les mystères de la foi suffisent pour faire une excellente oraison, 126, 133, 149. — Bonne foi, fruit du Saint-Esprit, 269. — (II. *Foi*).
Force, vertu cardinale, 232, sa nécessité, 233, ses vertus alliées, 234. — Don de force, sa nature et ses effets, 264 ; ses degrés, 265 (II. 41). — Force de l'âme unie à Dieu, 288, 296.
Fruits du Saint-Esprit, ce que c'est, 268; leur nombre, 269.

G

Générosité. V. *Force.*
Gourmandise. V. *Tempérance, Goût.* — Gourmandise spirituelle, défaut des commençants, 39, 40.
Gout (purification active du), 49.
Gouts de Dieu, fruit du don de sagesse et source de lumière, 254 (II. 37, 71, 196).
Grace, fondement de la vie chrétienne et intérieure, 1. — V. *Charité, Union divine.*

H

Habitudes acquises ou infuses (*habitus*), ce que c'est, 207, *note.*

Haine, passion de l'âme, 69; pourquoi et comment il faut la modérer, 70; de la haine des ennemis, 71.
Héroïques (vertus), 244. — V. *Vertus*, *Esprit-Saint*.
Homme (vieil), homme nouveau, 2.
Honnête (bien), règle de toute vertu morale naturelle, 242.
Honneur fait à l'âme dans l'union divine, 287, 294.
Humanité (sainte) de Notre-Seigneur dans l'oraison, 125, 133, 55. — Jésus-Christ est-il en nous par sa sainte Humanité, 277.
Humilité, opposée à l'orgueil, 35; fondement de la vie spirituelle, 239 (II. 72, 127).

I

Ignorance, pourquoi et comment la combattre, 101; ignorance des voies de Dieu très funeste, 167. — (II. *Ignorance mystique*).
Illuminative (vie ou voie), ce que c'est, 7, 243.
Imagination, ce que c'est, 51; pourquoi et comment on doit la mortifier, 52, 53. — L'imagination, pourvoyeuse de nos passions, 59. — (II. *Espèces sensibles*).
Imperfections. V. *Défauts*.
Inconsidération, précipitation dans le jugement, 103.
Inconstance, nuisible à la piété, 240.
Indifférence (sainte). V. *Abandon*.
Intelligence, vertu intellectuelle acquise, 110. — Don d'intelligence, sa nature et ses effets, 251; ses degrés, 252 (II, 39, 40).
Images. V. *Imagination*.
Intention. La pureté d'intention nécessaire aux bonnes œuvres, 225, 242, 243.
Ivresse spirituelle, 179 (II. 206, 207).

J

Jalousie (la), est-elle bonne ou mauvaise, 68.
Jésus-Christ, principe et fondement de tous les biens surnaturels, 2, 249, 277, 300; comment il est en nous par son Humanité, 277.
Jeune, son utilité, 49. — V. *Tempérance*, *Pénitences extérieures*.
Joie, passion de l'âme, 76; sa modération, 77; en quoi consiste la joie véritable, 78. — Joie de l'âme unie à Dieu, 192, 291, 298. — Joie, fruit du Saint-Esprit, 269.
Jugement propre. V. *Opiniâtreté*.

JUGEMENT ou estimative, sens intérieur, 51. — Bon jugement, vertu alliée à la prudence, 228.
JUSTICE, vertu cardinale, 229; sa nécessité, 230; ses vertus alliées, 231. — Soif de la justice, béatitude, 270, 271. — V. *Piété*.

L

LAISSER FAIRE (DIVIN). V. *Abandon*.
LANGUE (mortification de la), 47.
LARMES, béatitude, 270, 271; larmes unitives, 300 (Il. 227).
LECTURE qui précède la méditation, 148. — V. *Livres*.
LIBÉRALITÉ, vertu alliée à la justice, 231.
LIBERTÉ (sainte) de l'âme unie à Dieu, 292, 299.
LIVRES de piété, leur utilité, 19; choix des auteurs, 21; livres de méditation recommandés par sainte Thérèse, 149.
LONGANIMITÉ, fruit du Saint-Esprit, 269.
LUMIÈRE qu'on trouve dans l'union divine, 290, 297, dans les goûts divins du don de sagesse, 255.
LUXURE SPIRITUELLE, défaut des commençants, 37.

M

MAGNANIMITÉ, vertu alliée à la force, 234.
MAGNIFICENCE, vertu alliée à la force, 234.
MAL, opposé au bien *honnête*, 242; mal que nous fait le péché, 26.
MANSUÉTUDE, vertu alliée à la tempérance, 237, opposée à la colère, 75; fruit du Saint-Esprit, 269.
MÉDITATION, ce que c'est, 146. — Les trois parties de la méditation, d'après saint Thomas, 147. — Préparation prochaine ou *établissement des principes*, 148; sujets ordinaires de méditation, 149; la préparation doit-elle être égale pour tous, 150. — *Considérations* imaginaires et intellectuelles, ce que c'est, 151, leur nécessité, 152; mesure à apporter, 153. — *Affections*, leur nécessité, 154; leur modération, 155; soin qu'il faut apporter aux affections aussi bien qu'aux considérations, 156; les affections, véritable terme et conclusion de l'oraison, 157; résolutions, 158, 159; action de grâces, 160; demande, 161. — Deux défauts à éviter dans la méditation: le découragement, 162, la nonchalance, 163. — A quels signes on reconnaît que Dieu invite à passer de la méditation à un degré plus élevé d'oraison, 164; ces signes n'indiquent jamais qu'un état transitoire, 165; règles particulières à suivre, 166. — Comment se fait-il qu'il y ait si peu d'âmes qui passent de la méditation à la contemplation, 167.

Mélancolie, influence de ce tempérament, 63, 92, 138. — V. *Tristesse* (II. *Mélancolie*).
Mémoire, ce que c'est, 51 ; mémoire *intellectuelle* et *sensible*, 54, *note ;* pourquoi et comment on doit mortifier la mémoire, 54, 55. — Les connaissances surnaturelles conservées dans la mémoire peuvent devenir des obstacles à la perfection, 56. — Effets salutaires de la purification active de la mémoire, 57. — Les âmes qui aspirent à une grande perfection doivent plus particulièrement s'appliquer à purifier la mémoire, 58.
Mépris de soi-même. V. *Humilité*, *Abnégation*.
Mérite de l'âme unie à Dieu, 289, 296.
Méthodes d'oraison, ce qu'il faut en penser, 144.
Missions divines invisibles, ce que c'est et ce qu'il faut faire pour les mériter, 277.
Miséricorde, sorte de tristesse, 79, qui a son principe dans la justice, 229, 230. — V. *Amour*, *Charité*.
Modestie, vertu alliée à la tempérance, 237 ; fruit du Saint-Esprit, 269.
Mortification des sens extérieurs, 45-50, intérieurs, 51-58. — La mortification prépare à l'oraison, 137. — V. *Pénitences extérieures*.

N

Nature (la), est-elle faite pour la grâce, 138; la grâce ne détruit pas la nature, 189.
Nudité d'esprit, pure foi, 182.
Nuit obscure. V. *Purification*.

O

Obéissance, vertu alliée à la justice, 231 ; obéissance au directeur, 16.
Odorat (Purification de l'), 48.
Oisiveté. V. *Actes*, *Quiétisme*.
Opiniatreté, pourquoi et comment la combattre, 104.
Oraison. De l'oraison en général, ce que c'est, 112; ses différentes sortes, 113; sa nécessité et ses avantages, 114 ; ses conditions, 115 ; sa continuité, 116.
De la prière vocale, attention requise, 117 ; ses avantages, 118. — Utilité des prières jaculatoires, 119.
De l'oraison mentale, sa nature : ce n'est pas une simple étude, 120 ; son importance, 121 ; ses avantages, 122. — L'oraison mentale a pour objet les mystères de la foi, 123 ; Dieu est son objet principal, 124 ; la sainte Humanité de

Notre-Seigneur est-elle un obstacle à la perfection de l'oraison mentale, 125. — Comment on divise l'oraison mentale, 126. — A qui et comment le don de la contemplation extraordinaire est-il accordé, 127. — La contemplation ordinaire, ce que c'est, 128. — La contemplation par voie d'affirmation et de négation, 129 ; conditions favorables pour pratiquer l'une ou l'autre de ces deux contemplations, 130. — Ce qu'on entend par les mouvements droit, oblique et circulaire de la contemplation, 131 ; le mouvement *droit*, premier degré de la contemplation, 132 ; le mouvement *oblique*, second degré, 133 : le mouvement *circulaire*, troisième degré, 134 ; rien ne s'oppose, absolument parlant, à ce que ces trois mouvements se manifestent dans l'une ou dans l'autre des deux contemplations ordinaire ou extraordinaire, 135. — L'amour de Dieu, but final de l'oraison mentale, 136. — Préparation nécessaire à l'oraison, 137. — Tout le monde est capable de faire l'oraison mentale, 138. — Les devoirs d'état avant tout, 139. — Temps qu'il faut consacrer à l'oraison, ordinairement, 140, en des circonstances particulières, 141. — Importance de mettre à profit les visites de Notre-Seigneur, 142. — Des distractions, 143. — Des méthodes d'oraison, 144. — Caractère distinctif d'une bonne oraison, 145. — V. *Méditation*, *Contemplation* (II. *Contemplation*).

Orgueil, défauts des commençants par rapport à l'orgueil, 34 ; manière de les vaincre, 35.

Ouïe (Purification de l'), 47.

Ouverture au directeur, 15.

Ouvrages de piété. V. *Livres*.

P

Paix de l'âme, 192, 293, 300 (II. *Paix*). — Paix, béatitude, 270, 271, fruit du Saint-Esprit, 269.

Paresse spirituelle, défaut des commençants, 42.

Passion de Jésus-Christ, excellent sujet de méditation, 128, 149 ; manière de méditer sur ce sujet, 151, 154, 155, 179, 194.

Passions, ce que c'est, 59, leur nombre et leur division, 60 ; par elles-mêmes, elles ne sont ni bonnes ni mauvaises, 61 ; on doit les soumettre à la volonté. 62, 137, 210, 226-240 ; influences naturelles qui modifient nos passions, 63. — Nécessité de réprimer toutes nos passions déréglées pour arriver à l'union divine, 97. — Quelques avis sur le gouvernement et la modération des passions, 98. — V. *Amour*,

Haine, *Désir*, *Aversion*, *Joie*, *Tristesse*, *Espérance*, *Désespoir*, *Crainte*, *Audace*, *Colère* (II. *Purification passive des sens*).

PATIENCE, vertu alliée à la force, 234; fruit du Saint-Esprit, 269. — (II. *Patience*).

PAUVRETÉ. V. *Dégagement*, *Abnégation*. — Pauvreté d'esprit, béatitude, 270, 271.

PÉCHÉS, obstacles à la vie chrétienne et intérieure, 25; leur nombre et leur malice. 26. — Péchés véniels, ce qu'on doit en penser, 31; principaux moyens d'éviter les péchés tant véniels que mortels, 32 (II. *Péché véniel*).

PÉNITENCE, premier devoir de la vie chrétienne et intérieure, 25; moyen d'acquérir cette vertu, 26; pénitence, sacrement et vertu, 27; l'esprit de pénitence indispensable au sacrement de la réconciliation, 28.

PÉNITENCES EXTÉRIEURES : utilité et avantages, 29, 49; esprit intérieur qui doit les animer, 30.

PENSÉES inutiles, 100 (II. 202).

PERFECTION de l'âme, en quoi elle consiste, 282. — V. *Charité*, *Union divine*, *Vie*, *etc.*

PERSÉCUTIONS souffertes pour la justice, béatitude, 270, 271 (II. 132-135).

PERSÉVÉRANCE, vertu alliée à la force, 234, qualité de la dévotion, 240. — (II. *Persévérance*).

PEUR (la) n'est bonne à rien, 87.

PIÉTÉ, vertu alliée à la justice, 231, 240. — Don de piété, sa nature et ses effets, 262, ses degrés, 263 (II. 41).

PRÉCIPITATION dans le jugement, pourquoi et comment la combattre, 103.

PRÉPARATION à l'oraison. V. *Oraison*.

PRÉSENCE de Dieu. Différentes manières d'avoir Dieu présent, 195-198, 273. — (II. *Présence*).

PRÉSOMPTION opposée à l'espérance, 85, 267.

PRIÈRE. — V. *Oraison*.

PRUDENCE, vertu intellectuelle acquise, 210; vertu cardinale, ce que c'est, 226; sa nécessité, 227; ses vertus alliées, 228. — V. *Conseil*.

PUR AMOUR. V. *Charité*, *Abandon*.

PURETÉ DE CŒUR, béatitude, 270, 271. — II. *Pureté de cœur*).

PURGATIVE (vie), ce que c'est, 6, 242, 243.

PURIFICATION ACTIVE DES SENS, ce que c'est, 45. V. *Vue*, *Ouïe*, *Odorat*, *Goût*, *Toucher*, *Imagination*, *Mémoire*. — (II. *Purification passive des sens*).

PURIFICATION ACTIVE DE L'ESPRIT, de l'intelligence, 99. V. *Pensées inutiles*, *Ignorance*, *Curiosité*, *Précipitation du jugement*, *Opiniâtreté*. — Purification active de la volonté, ce que c'est, 105; sa nécessité, 106; ses moyens, 107. —

La foi, l'espérance et la charité servent à la purification de l'esprit, 111. — V. *Scrupules*, *Tentations*. — (II. *Purification passive de l'esprit*).

Q

Quiétisme (Erreurs du): par rapport à la nécessité des oraisons passives, 120, 282 (II. 23); par rapport à la pratique des vertus, 136, 137, 139, 224 (II. 61, 71, 72); par rapport aux actes de l'oraison, 156, 163 (II. 194); par rapport à l'union de transformation, 300. — V. *Actes* (II. *Quiétisme*).
Quiétude (Oraison acquise de), 200; comment on y arrive, 201; son fondement, 204; elle ressemble à l'oraison passive du même nom, 206. — (II. *Quiétude*).

R

Raison. Les sens soumis à la raison, et la raison soumise à Dieu, dans le premier homme, 2, 201. — Soumettre la partie inférieure à la raison, 45, 137, 242. V. *Purification des sens*. — Soumettre la raison à Dieu, 99, 243, 292. V. *Purification de l'esprit*.
Reconnaissance, vertu alliée à la justice, 231.
Recueillement, excellent moyen d'augmenter l'union divine, 305, entretenu par l'oraison mentale et par les prières jaculatoires, 306. — Oraison de recueillement actif, 187-199. — V. *Contemplation*. — (II. *Recueillement passif*).
Religion, vertu morale, 231; ses actes, 240.
Résignation. V. *Abandon*, *Charité*.
Résolutions de l'oraison, 158, 159.
Respect de Dieu et des choses de Dieu, vertu morale, 231, 266, 267.
Retraite, 141. V. *Solitude*.

S

Saint, ce que ce mot signifie, 186, 244.
Sagesse, vertu intellectuelle acquise, 210. — Don de sagesse, sa nature et ses effets, 253, 133; source de lumière, 254, 291; charité, principe de sagesse, 255; degrés du don de sagesse, 256; faut-il désirer beaucoup le don de sagesse, 257 (II, 37, 38, 45).
Savants (les) peuvent devenir hommes d'oraison, 176 (II. 74).
Science, vertu intellectuelle acquise. 210. — Don de science, sa nature et ses effets, 258, 132; ses degrés, 259 (II. 34-36).

Scolastique (la), respect qu'elle mérite, 22.
Scrupules, leurs causes, 108; leurs effets, 109; leurs remèdes, 110. — (II. *Scrupules*).
Sécheresses. V. *Dévotion.*
Sens (bon), vertu alliée à la prudence, 28.
Sens extérieurs, 46-50; sens intérieurs, ce que c'est, 51. — V. *Purification active des sens.*
Silence. V. *Recueillement.*
Sobriété. V. *Tempérance.*
Solitude favorable à l'oraison, 137.
Suppositions impossibles, ce que c'est, 222.
Syndérèse, juste appréciation ou intelligence des choses, 228.

T

Tempéraments ou constitutions, leur influence, 63, 138 (II. 64).
Tempérance, vertu cardinale, 235; sa nécessité, 236; ses vertus alliées, 237. V. *Purification des sens, Crainte.*
Théologie ascétique et mystique, ce que c'est. Préface.
Théologiens mystiques, leur autorité, 23, fondée sur la tradition, 24. V. *Auteurs mystiques, Livres.*
Théologiens scolastiques, leur autorité, 22.
Tentations, leurs sources ordinaires, 108, *note.* — Tentations vaincues par la crainte, 267, par la foi, 218, par l'espérance, 219, par la charité, 107. — V. *Vigilance, Force, Pensées importunes, Imagination, Présomption, Désespoir, Démons, etc.* (II. *Tentations*).
Toucher (purification active du), 50.
Transformation de l'âme en Dieu, ce que c'est, 281. — (II. *Union consommée*).
Trinité (la Sainte) habite en nous, 275, 287. — (II. *Trinité*).
Tristesse, passion de l'âme, 79; pourquoi il faut la modérer, 80; comment on doit la modérer, 81.

U

Union divine, but et terme de la vie intérieure, 8, 169, 272. — Il faut modérer ses passions pour arriver à l'union divine, 97. — Différentes sortes d'union en dehors de la charité, 273. — L'union à Dieu par la grâce sanctifiante et par la charité, ce que c'est, 274; ses degrés, 275. — Jésus-Christ habite-t-il en nous par sa sainte Humanité, 276. — Les missions divines invisibles, ce que c'est et ce qu'il faut faire pour les mériter, 277. — L'union fruitive, ce que c'est, 278, 279; ses différentes sortes, 280. — L'union frui-

tive n'est pas une union absorbante de l'âme en Dieu, 281. — La perfection de l'âme ne consiste pas essentiellement dans l'union fruitive, 282. — L'union de charité est de même genre que l'union fruitive de la gloire 283. — L'union de charité sur la terre est quelquefois plus grande que l'union fruitive du ciel, mais elle est moins parfaite, 284. — A quels signes peut-on reconnaître l'union de l'âme à Dieu, 285. — Effets de l'union de l'âme à Dieu, 286-300. — Moyens d'augmenter l'union de l'âme à Dieu, 301-309. V. *Charité*. — Oraison acquise d'union. V. *Contemplation*. — (II. *Union simple, extatique, consommée*).

UNITIVE (vie), ce que c'est, 8, 244.

V

VERTU, ce que c'est, 207 ; deux grandes divisions des vertus, 208 : — Vertus acquises, 209 ; leurs différentes sortes, 210. — Vertus infuses ou chrétiennes, 211 ; leurs différentes sortes, 212 ; elles fortifient notre libre arbitre, 288. — Nécessité des vertus morales infuses dans l'ordre surnaturel, 213. — Les vertus peuvent s'accroître, 214 ; condition de cet accroissement pour les vertus acquises, 215, pour les vertus infuses, 216. — Les vertus théologales. V. *Foi, Espérance, Charité*. — Les différentes vertus morales, 226-240. — Il y a trois degrés dans les vertus, 241 : les vertus communes et ordinaires indispensables, 242 ; les vertus chrétiennes nécessaires au salut, 243 ; les vertus parfaites désirables, 244. — (II. *Vertus*).

VICES, obstacles à la vie chrétienne et intérieure, 25.

VIE chrétienne, ce que c'est, 1, 274 : vie surnaturelle, renouvelée en Jésus-Christ, 2, 249, façonnée par l'Esprit-Saint, 3, 245-271. — Vie intérieure, ce que c'est, 4. — Différents degrés de la vie intérieure, 5, vie purgative, 6, 242, 243, illuminative, 7, 243, unitive, 8, 244. — Nécessité d'un directeur dans la vie intérieure, 9. — L'union divine, but et terme de la vie intérieure, 272. — L'humilité, fondement de la vie intérieure, 239.

VIGILANCE, sa nécessité, 44.

VOCATION contemplative, 138 (II. 63, 64).

VOIE. V. *Purgative, Illuminative, Unitive*.

VOLONTÉ. Le démon peut-il agir sur la volonté, 45. — Action de la volonté sur les passions, 210. — Sympathie naturelle de la volonté pour le bien et le beau, 64. — La volonté gouvernée par l'amour, 66, 178 ; l'amour et la connaissance inséparables, 178. — V. *Purification active de l'esprit*.

VOLONTÉ PROPRE, opposée au salut et à la perfection, 106 ; moyens de la détruire, 107.
VUE (purification active de la), 46.

Z

ZÈLE de la gloire de Dieu et du salut des âmes, 74, exprimé par la prière, 161.

TABLE DE LA PREMIÈRE PARTIE

Nos		Pages
	Approbation	V
	Préface	VII
1	Chapitre préliminaire	1

LIVRE I

De l'éloignement des obstacles.

25	Chapitre I. Des péchés, des vices et des imperfections	61
45	Chapitre II. De la purification active des sens extérieurs et intérieurs.	93
59	Chapitre III. Du gouvernement et de la modération des passions	115
99	Chapitre IV. De la purification active de l'esprit.	175

LIVRE II

Du progrès de l'âme.

112	Chapitre I. De l'oraison et de la contemplation en général	189
146	Chapitre II. De la méditation.	257
168	Chapitre III. De l'oraison active.	289
187	Chapitre IV. De l'oraison de recueillement actif.	324
200	Chapitre V. Des oraisons acquises de quiétude et d'union	343
207	Chapitre VI. Des vertus.	353
245	Chapitre VII. Des dons du Saint-Esprit.	411

LIVRE III

De l'union de l'âme à Dieu.

272	Chapitre I. De la nature de l'union de l'âme à Dieu	463
286	Chapitre II. Des effets de l'union de l'âme à Dieu.	500
301	Chapitre III. Des moyens d'augmenter l'union de l'âme à Dieu	521
	Table alphabétique de la première partie.	545

Clermont. Imp. Bellet. — 6442.

X-1
44-2
220-25 — 256 134

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

248
M29

Meynard, A.M., O.P.
AUTHOR
Vie Interieure, La
TITLE
Vol. I

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY CA 94709